36e ANNEE (4e SÉRIE) N° 16 16 AVRIL 1914

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

PRIX D'ABONNEMENT POUR TOUT L'UNIVERS..... { 15 francs à l'Édition complète. 10 — à l'Édition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS
D'UN VIEUX MORALISTE

Les idées de M. Bayet sur la casuistique chrétienne contemporaine

§ 4. — DE LA THÉORIE FAMEUSE ET ABSURDE DES « DIRECTIONS D'INTENTION »

Dans la plus méchante peut-être, et en tout cas la plus perfidement calomnieuse, des *Lettres Provinciales*, la 7e, on lit ceci, que Pascal met sur les lèvres d'un Père Jésuite :

Sachez donc que ce principe merveilleux (qui consiste à concilier la loi de l'Evangile avec les pires maximes mondaines) est notre grande méthode de diriger l'intention, *dont l'importance est telle dans notre morale que j'oserais quasi la comparer à la doctrine de la probabilité. Vous en avez vu quelques traits en passant dans certaines maximes que je vous ai dites. Car, lorsque je vous ai fait entendre comment les valets peuvent faire en conscience de certains messages fâcheux, n'avez-vous pas pris garde que c'était seulement en détournant leur intention du mal dont ils sont les entremetteurs, pour la porter au gain qui leur en revient ? Voilà ce que c'est que* diriger l'intention. *Mais je veux maintenant vous faire voir cette grande méthode dans tout son lustre sur le sujet de l'homicide qu'elle justifie en mille rencontres, afin que vous jugiez par un tel effet tout ce qu'elle est capable de produire.*

— Je vois déjà, lui dis-je, que par là tout sera permis, rien n'en échappera.

— Vous allez toujours d'une extrémité à l'autre, répondit le père ; corrigez-vous de cela. Car, pour vous témoigner que nous ne permettons pas tout, sachez que, par exemple, nous ne souffrons jamais d'avoir l'intention formelle de pécher, pour le seul dessein de pécher ; et que quiconque s'obstine à n'avoir point d'autre fin dans le mal que le mal même, nous rompons avec lui ; cela est diabolique ; voilà qui est sans exception d'âge, de sexe, de qualité. Mais, quand on n'est pas dans cette malheureuse disposition, alors nous essayons de mettre en pratique notre méthode de diriger l'intention, *qui consiste à se proposer pour fin de ses actions un objet permis. Ce n'est pas qu'autant qu'il est en notre pouvoir nous ne détournions les hommes des choses défendues ; mais, quand nous ne pouvons pas empêcher l'action, nous purifions au moins l'intention ; et ainsi nous corrigeons le vice du moyen par la pureté de la fin.*

... Et c'est ainsi qu'ils accomplissent tous leurs devoirs envers Dieu et envers les hommes ; car ils contentent le monde en permettant les actions et ils satisfont à l'Evangile en purifiant les intentions. Voilà ce que les anciens n'ont point connu ; voilà ce qu'on doit à nos pères. Le comprenez-vous maintenant ?

— Fort bien, lui dis-je. Vous accordez aux hommes l'effet extérieur et matériel de l'action, et vous donnez à Dieu le mouvement intérieur et spirituel de l'intention ; et, par cet équitable partage, vous alliez les lois humaines avec les divines [1].

De cette page fameuse de Pascal nous trouvons, dans le livre de M. Bayet, comme il fallait s'y attendre, l'écho, un peu menu, mais fidèle, que voici :

« *Le troisième procédé est célèbre depuis les* Provinciales. *Les casuistes modernes l'emploient communément. Il consiste, comme on sait, à purifier le mal de l'action « avec la pureté de notre intention. » C'est grâce à ce procédé qu'on verra les casuistes contemporains excuser le père qui souhaite la mort de son fils, le voleur qui ne restitue pas, les enfants qui rougissent de leurs parents, etc.* » (Page 33).

« *... Ce troisième procédé seul fut original, au XVIIe siècle. Il est aujourd'hui courant... On peut interpréter les termes de la loi civile ou morale dans le sens de la rigueur comme dans le sens de la facilité. On peut, à volonté, faire de l'ivresse, voire de certaines maladies, des circonstances atténuantes ou aggravantes. On peut, au nom de l'intention, excuser des actes coupables, mais aussi condamner des actes innocents d'apparence et de fait.* » (Page 35).

« *...L'intention corrige ce que le souhait (de la mort du prochain) a de désobligeant. Pour bien faire entendre combien il importe, en de telles rencontres, de bien diriger son intention, le P. Timothée explique qu'une femme de mauvaise vie pécherait en se réjouissant de la vie qu'elle mène ; mais « elle ne pèche pas en se réjouissant des gains que la prostitution lui rapporte* » (I, 614). » (Page 43).

« *L'intention peut ôter toute « malice » au vol. « Qui prend le bien d'autrui par jeu, ou en vue du bien et de l'avantage de celui à qui il le prend, ne commet pas un vol, » écrit saint Alphonse après Lessius.* » (Page 81). — *Etc., etc.*

[1] *Provinciales*, lettre VII.

M. Bayet a copié Pascal. Il nous excusera de donner ici audience à son maître avant lui. Qu'il attende. Nous le retrouverons en fin de conversation. Son compte sera vite réglé.

Le catalogue serait long, des calomnies énormes, à gros succès populaire, dont les adversaires de l'Eglise ont perfidement souillé sa doctrine ou ses mœurs au cours des vingt siècles passés de son histoire militante. Je ne sais s'il en est une dont elle ait eu plus à souffrir que de l'absurde machine de guerre pascalienne des *directions d'intention*. Il n'en est guère, en tout cas, de plus habilement construites, ni qui aient de façon plus immédiate, universelle et durable, atteint leur but en jetant dans les esprits, parfois les meilleurs, un trouble que des discussions et critiques cent fois répétées n'ont pas réussi à dissiper encore aujourd'hui.

La calomnie se présente dans les termes excessivement simples que voici :

Devant la perspective d'une action ou œuvre mauvaise, la conscience chrétienne du vieux temps, la bonne conscience simplement honnête et ordinaire, s'abstenait ; la conscience jésuitique, elle, cherche s'il n'y a pas dans cette action quelque chose de bon à quoi elle puisse accrocher une intention pure, et, quand elle a trouvé ce point d'attache, elle se permet l'action mauvaise, tout en détestant le mal qui s'y trouve, mais en raison du bien qui s'y trouve aussi, et sur lequel seul elle *dirige* son intention. Or, comme il n'est presque pas d'action si absolument mauvaise qu'on ne puisse, en cas de besoin, et en cherchant bien, trouver quelque part dans les alentours de ses circonstances un point d'appui pour une complaisance en soi moralement acceptable, on voit où peut mener le stratagème casuistique des *directions d'intention*, et quels crimes, homicide, duel, vol, luxure, etc., sont susceptibles d'être ainsi autorisés.

Voilà comment « l'intention peut ôter toute malice au vol » (Bayet, *supra)* quand il s'agit d'un vol pieux par exemple, pour une bonne œuvre, et comment, pour tout dire d'un mot brutal et clair, « l'on corrige le vice des moyens par la pureté de la fin. » (Pascal, *supra).*

Contre cette abominable accusation l'histoire de l'Eglise proteste tout entière, de la façon la plus nette, depuis S. Paul jusqu'au premier venu quelconque de nos modernes et contemporains manuels de théologie morale. Au mot de l'Apôtre : « *Non facienda sunt mala ut veniant bona* » (Rom., III, 8) fait écho la doctrine catholique de tous les temps, qui n'a jamais cessé de réprouver, comme contradictoire aux principes fondamentaux de la morale, l'adage bien connu, et malheureusement trop populaire : *La fin justifie les moyens*. La raison de cette réprobation est limpide, chez nous, dans notre morale. Rappelons-la en quelques mots.

La distinction du bien et du mal n'est pas une invention d'origine humaine. C'est du dehors, et d'en haut, qu'elle s'impose à la conscience, puisque finalement, à travers les canaux dérivés qui nous l'apportent dans les formules des lois, naturelles, civiles, ecclésiastiques, elle remonte jusqu'à Dieu, Créateur et Loi éternelle de toutes choses, suprême Sagesse d'où elle émane.

L'homme a le devoir absolu de se soumettre aux lois morales, qui sont d'ordre supérieur à sa volonté et à ses caprices. S'il se révolte là-contre et les enfreint, si à *leur intention* il prétend substituer *la sienne,* c'est le désordre et le péché. Quand donc une œuvre est à priori, de par la loi morale — la loi de Dieu en définitive, — caractérisée mauvaise et défendue, aucune intention bonne ne peut lui arracher l'étiquette de moralité collée là, d'en haut, par une autorité qui échappe à tous les contrôles, à tous les caprices de la volonté humaine.

Il est aussi absurde d'imaginer que l'*intention subjective* d'un homme peut ôter toute malice au vol, que de concevoir, par caprice de liberté, la suppression d'un des quatre côtés exigés dans la définition du carré.

Tout comme pour l'ordre de nos connaissances d'idées spéculatives, la vérité morale est *objective.* Ce qui est objectivement mal à priori, nous est *imposé* comme tel, et nous n'y pouvons rien, absolument rien ; de même, pour ce qui est objectivement bon, ou indifférent. C'est ce que la morale catholique formule dans la thèse classique bien connue : Le premier et fondamental critérium de la moralité se trouve, avant tout, et substantiellement, dans l'*objet,* accessoirement dans les *circonstances* et dans l'*intention* subjective, quand de ce double chef une détermination de moralité complémentaire (mais non pas contradictoire) est possible.

Jamais, par conséquent, une *intention,* quelque bonne qu'on la suppose, ne peut blanchir la teinte noire de malice qui adhère à l'objet de par la volonté de Dieu, la loi de nature et de raison si l'on veut ; et donc, jamais la fin bonne ne suffit à justifier un moyen mauvais.

Ferons-nous à Pascal l'injure de supposer qu'il a ignoré un point aussi commun et connu de la doctrine chrétienne, simple écho d'ailleurs, en cela, de la morale philosophique des païens ? Non ! puisque c'est aux Jésuites seuls qu'il reproche de l'avoir abandonné, pour lui substituer la théorie, jusqu'alors inédite, des *directions d'intention.* Sa perfidie est là, et aussi dans le rôle passablement niais qu'il fait jouer à son interlocuteur de cette VII^e *Provinciale.* Il se fait servir et citer par ce « bon Père » des résolutions casuistiques dues à des auteurs de la Compagnie, dont les unes sont parfaitement fausses, et réprouvées depuis par le magistère de l'Eglise, et les autres exactes en soi, mais présentées sous un jour si artificieusement suggestif, et enveloppées dans une équivoque telle que le lecteur se trouve naturellement amené à y voir avec « le Père » la mise en œuvre de la méthode nouvelle qui purifie le mal de l'action par la pureté de l'intention.

De la première catégorie de ces bizarreries casuistiques nous n'avons qu'un mot à dire : elles sont condamnables et pour la plupart condamnées.

Opinions isolées, singulières, d'auteurs qui, là comme partout ailleurs, en toute école et en tout milieu, abusent de la liberté de penser et d'écrire, elles n'engagent en aucune façon l'enseignement de la Compagnie de Jésus, encore moins la responsabilité doctrinale officielle de l'Eglise. Ce sont même d'autres Jésuites, et parmi les meilleurs, qui se sont chargés de les réfuter. La mauvaise foi de Pascal n'a eu garde de le reconnaître. Il lui fallait conclure, et il a quand même conclu : *Ab uno disce omnes*. Le jugement sévère de l'histoire, sur ce point-là, charge lourdement la mémoire de l'auteur des *Provinciales*. Nous n'avons rien à y ajouter.

Très différent est le cas des propositions de la seconde catégorie. Les précédentes étaient radicalement fausses, insoutenables, à bon droit scandaleuses. Celles-ci sont vraies, mais d'une vérité qui n'éclate pas au premier coup d'œil, vraies d'une vérité technique, dirions-nous bien, qu'aperçoit sans peine un œil professionnel exercé à ces sortes d'analyses, mais que le nuage d'une équivoque dissimule aisément au regard simpliste des profanes, pour ne leur laisser qu'une impression primesautière d'erreur et de malaise. C'est cette équivoque qu'il nous faut nettement dissiper.

Une même action, une même œuvre, une même cause enfin, peut avoir simultanément deux faces, deux effets, un effet B qui est bon, et un effet mauvais M, parfaitement *indépendants* l'un par rapport à l'autre, mais *résultant* néanmoins nécessairement *tous les deux à la fois* de l'action ou cause posée, et par là-même, en fait, inséparables. Est-il moralement permis, sans faute de conscience, de se complaire en B malgré son contact avec M ? est-il permis de poser la cause, de réaliser l'œuvre, malgré la prévision de l'effet mauvais M que l'on sait devoir fatalement se produire en même temps que l'autre ?

Le problème n'est pas nouveau. Il est contemporain des origines de l'humanité sur la terre. C'est tous les jours, à tous les instants de la journée, dans le frottement surtout des rencontres sociales, à propos de tout et à propos de rien, qu'il s'impose à la conscience. Il n'est pas d'œuvre ou d'action, en soi moralement bonne ou au moins indifférente, à propos de laquelle on ne soit éventuellement amené à le résoudre, parce qu'il n'en est pas, quelque bonne qu'on la suppose, qui ne soit susceptible, à un moment et dans une ambiance donnés, d'avoir quelque contre-coup fâcheux dans les circonstances de temps, de lieu et de personnes où elle a ses inévitables répercussions.

Donner l'aumône à un pauvre, est bien ; lui fournir par là-même l'occasion d'en abuser, en s'enivrant par exemple, est mal.

Gronder, corriger l'enfant vicieux, est bien ; l'exaspérer ainsi et lui remplir le cœur d'une vilaine amertume, est mal.

Prêcher au confessionnal ou en chaire contre l'onanisme conjugal, est bien ; éloigner par là des sacrements et exposer à la damnation les pénitents violemment troublés, est mal.

Visiter un musée, y admirer l'esthétique du nu des œuvres d'art, est bien ; y pécher par complaisance aux imaginations malpropres que suscite cette sorte de spectacle, est mal.

Retirer un revenu de la location de son immeuble, est bien ; faire de cet immeuble un lieu de débauche, est mal.

Administrer à une femme enceinte le remède qu'exige impérieusement sa vie menacée par un mal mortel autre que la grossesse, est bien ; tuer l'enfant que ce remède par contre-coup atteindra mortellement, est mal.

Se réjouir à la pensée d'un héritage futur, est bien ; souhaiter la mort du *de cujus* dont on attend la succession, est mal.

Admirer l'habileté du voleur, est bien ; approuver son vol, est mal.

Et ainsi de suite, à l'infini.

Contemporaine aussi de la vie morale de nos premiers parents, est la résolution que toute conscience humaine a dû donner, et a donnée toujours, dans tous les temps, à ce problème central autour duquel gravite, on peut le dire, en très grande partie, la vie courante de l'humanité tout entière. Cette solution tient dans les propositions très simples que voici, toutes issues de la loi naturelle et du plus élémentaire bon sens.

1° — Tout homme a, en principe, le devoir de ne pas faire de mal, aucun mal, ni à soi, ni à autrui : *malum est vitandum*.

2° — Tout homme a le devoir absolu, sans aucune exception possible, de ne jamais commettre pour son propre compte le mal moral du péché, qui consiste dans la libre révolte contre une loi obligatoire en conscience.

3° — Tout homme a le droit de reposer légitimement les complaisances approbatives de sa volonté sur ce qui est bien ou moralement indifférent : *malum odibile, bonum amabile*.

4° — Tout homme a le droit de permettre, de tolérer, de *laisser faire* le mal d'autrui, physique ou moral, lorsqu'il n'a pas moralement le pouvoir et le devoir de l'empêcher.

5° — Tout homme a le droit (non pas le devoir) de se préférer à autrui en cas d'équivalence d'intérêts de part et d'autre ; la loi de charité qui l'oblige à aimer son prochain *comme* lui-même, ne l'oblige pas à l'aimer *plus* que lui-même, ni par conséquent à se sacrifier à lui dans l'hypothèse de l'équivalence susdite.

6° — Tout homme donc n'a le devoir d'empêcher le mal d'autrui qu'autant que cette équivalence est rompue à l'avantage du prochain.

De ces six propositions, dont l'évidente clarté naturelle se passe de démonstration, les théologiens ont tiré les deux théorèmes que voici, qui n'en sont que la condensation en formules techniques plus immédiatement appropriées aux besoins de la conscience.

Théorème I [1]. — *Quand deux objets B et M, l'un bon* [2] *et l'autre mauvais, sont étroitement unis et inséparables,*

a) Théoriquement, *la volonté* DOIT *désapprouver M et s'en détourner, mais* PEUT *sans faute de conscience approuver B et s'y complaire sous la raison formelle et dans les limites du bien qui s'y trouve : mais*

b) Pratiquement, *cette attitude de la volonté par rapport à B peut être parfois périlleuse et interdite, en raison du danger qu'il y a pour elle de laisser glisser sa complaisance de B à M, du bien au mal qui s'y trouve étroitement mêlé.*

Théoriquement, rien n'est plus incontestable. C'est l'application logique de la règle morale fondamentale énoncée dans la 3e proposition ci-dessus. Mal encadrée, mal enchâssée, couverte d'ordures, la *relique* est toujours une relique, chose précieuse, estimable, aimable. Le bien voisine souvent avec le mal ; tout fâcheux qu'il soit, ce voisinage ne supprime ni sa bonté propre, par quoi il est *bien,* ni donc son *amabilité,* en tant que terme où peut s'arrêter la volonté humaine, toujours autorisée à se complaire en ce qui est moralement aimable. Par contre, il va de soi que la complaisance en M est rigoureusement interdite, et cela dans toutes les hypothèses possibles, sans aucune exception imaginable : c'est le mal, le péché : *vitandum.*

En présence, donc, de la simultanéité des deux objets, la volonté honnête repose son intention là où elle peut se reposer, en B, et s'abstient soigneusement d'en faire autant pour M, qu'elle ne regarde même pas, qu'elle ne *veut* en aucune façon, dont même sa délicatesse se détourne, dans la mesure possible, comme d'une chose répugnante, vilaine à voir, nullement susceptible, à aucun degré, de désir ou d'approbation.

Quoi de plus simple et de plus fréquent dans la vie que le procédé psychologique qui consiste, pour la volonté, à « prendre son bien là où elle le trouve », et à laisser le mal, qui est à côté, pour ce qu'il est, pour mal tout simplement ? On admire, on aime la belle tenue littéraire d'une page de Renan, et l'on réprouve les idées fausses qu'elle exprime. On tient les *Provinciales,* quelques-unes du moins, la nôtre, la septième, pour pur chef-d'œuvre de langue française ; et l'on blâme la perfidie des insinuations méchantes qu'elles distillent dans le cerveau du lecteur. On condamne le vol, tout en considérant avec plaisir l'habileté géniale du voleur. Etc., etc.

Pratiquement ce procédé, non pas de *direction* d'intention, mais d'*abstraction* objective [1] dans le partage du bien et du mal là où ils sont en étroit contact, n'est pas toujours exempt de grave danger, et par conséquent pas toujours moralement permis.

L'approche du mal peut facilement constituer une suggestion périlleuse pour notre pauvre nature, chacun sait cela, surtout quand s'estompent à nos yeux ses vilaines couleurs sous l'éclat du bien qui l'accompagne, derrière lequel il dissimule ses redoutables séductions.

Les hommes forts, à caractère et vertu bien trempés, peuvent s'aventurer loin, sans crainte de chute, dans ces régions suspectes, malsaines en définitive, où règne la promiscuité du bien et du mal, parfois si profondément mélangés qu'un œil exercé a peine à ne pas les confondre.

Mais les naïfs, les ignorants, les non avertis, ne reviennent pas indemnes de ces excursions périlleuses : l'occasion les trouve faibles ; ils y trébuchent et tombent. La distance qui sépare B de M est courte ; le plan est incliné, glissant ; les deux impressions ont vite fait de se fondre dans une nuance moyenne où, à côté de B, et en vertu de la vitesse acquise de l'admiration qu'il excite, M paraît moins vilain, et finit rapidement par bénéficier d'une sorte de prolongation de la complaisance que B seul méritait.

Pour combien de lecteurs le charme littéraire de la *Vie de Jésus* n'a-t-il pas été l'occasion de la ruine où leur foi a sombré ! Et si Pascal n'avait été qu'un Paul Bert ou un simple Bayet, combien moindre eût été le nombre des victimes si sottement troublées et scandalisées depuis deux siècles et demi par les *Provinciales !* En les mettant à l'*Index,* l'Eglise a certainement moins voulu proscrire les erreurs qui s'y trouvent, que prémunir les fidèles contre le danger de leur approche, le danger de passer de B à M, de l'admiration pour le génial talent de l'écrivain à l'approbation des faussetés qu'il a su couvrir d'un style et orner d'un cadre si merveilleusement séduisants.

Quoi d'étonnant, dès lors, si une résolution ca-

[1] L'homme peut pécher, commettre le mal de deux manières : 1° en s'y *complaisant* là où il le rencontre, chez lui ou en dehors de lui ; 2° en le *produisant,* chez lui ou en dehors de lui, comme cause morale responsable. Nos deux théorèmes étudient successivement ces deux hypothèses.

Le premier, de façon très générale, vise la simple complaisance approbative du mal, quel qu'il soit, où qu'il se rencontre, étroitement associé à quelque chose qui est bon ou indifférent et, comme tel, moralement permis. Le second a plus spécialement en vue le problème du mal dans sa *causalité.*

Comme les solutions casuistiques méchamment exploitées par nos adversaires se rapportent indistinctement tantôt à l'un et tantôt à l'autre de ces deux problèmes de conscience, ce qui jette beaucoup de confusion dans les idées, nous les avons séparées afin de fournir au lecteur, à l'avance, en deux règles absolument claires, la résolution facile et complète de toutes les prétendues scandaleuses résolutions casuistiques, de S. Alphonse et d'autres excellents auteurs, que nous aurons à examiner en détail dans les articles suivants.

[2] Afin de ne pas compliquer l'énoncé du théorème, nous n'avons à dessein parlé que de l'alternative B ou M, bien ou mal. En réalité, il faut ranger aussi dans la catégorie B les choses moralement *indifférentes,* qui ne sont à priori, de par leur caractéristique objective, moralement ni bonnes ni mauvaises, et par là-même sont permises, objets d'intention licite de la part de la volonté, à qui il appartient, *dans ce cas-là seulement,* de leur donner une note de moralité bonne ou mauvaise, suivant la fin honnête ou immorale à laquelle il lui plaît de les ordonner.

[1] Rappelons qu'il y a deux manières d'entendre l'*abstraction :* la première, *réelle,* consiste à séparer des choses unies, à les mettre l'une en dehors de l'autre, à part ; la seconde, *intentionnelle,* se contente de considérer l'une sans faire attention à l'autre, qui est alors pour ainsi dire équivalemment inexistante. Nous ne disons point que la perception de conscience puisse jamais supprimer dans un objet le mal qui s'y trouve, et qu'elle est bien forcée d'y voir, d'y constater ; nous disons seulement que par simple isolement d'*abstraction intentionnelle* la volonté peut aimer, approuver, désirer, rechercher le bien là où il est, et comme il est, sans aimer par là-même ni d'aucune façon *vouloir* le mal qui l'accompagne inséparablement.

suistique *de licito*, parfaitement juste au sens abstrait de la pure comparaison des idées, dans l'analyse métaphysique de l'esprit, se trouve pratiquement condamnable dans l'ordre vivant des faits, où tant de circonstances contingentes, personnelles et subjectives surtout, viennent ajouter aux idées pures de la théorie des éléments nouveaux dont il faut tenir compte pour prononcer finalement « sur l'ensemble » : *licet* ou *non licet!*

Souhaiter être riche, recueillir une grosse succession, est chose qu'aucune morale ne réprouve, évidemment; c'est notre B, et voilà pour la pure considération des idées dans l'ordre théorique de jugement : *licet*.

Souhaiter la mort de son père, de laquelle dépend l'entrée en possession d'un gros héritage, est chose condamnée par la morale; voilà notre M : *non licet*.

Un casuiste se demande, là-dessus, s'il est permis de souhaiter la mort de son père *propter pinguem hæreditatem*, et il répond : oui, si l'on s'en tient à B, sans se complaire en M, et surtout sans se complaire en M en tant que moyen d'arriver à B; théoriquement c'est exact, inattaquable. Et cependant, vu l'équivoque de la proposition telle qu'elle est formulée, en raison surtout du danger qu'elle présente pratiquement, d'offrir à la volonté une tentation trop forte de glisser de B en M, elle est condamnable et condamnée.

Et ainsi d'un certain nombre de résolutions analogues où quelques subtils casuistes, par jeu de pure métaphysique, au XVIIe siècle surtout, dans la Compagnie de Jésus comme ailleurs, ont formulé des conclusions purement abstraites *de licito*, qu'ils ont été les premiers à regarder comme impraticables, et dont plusieurs ont été en fait frappées par le magistère de l'Eglise.

Il en faut convenir. Ç'a été un tort de laisser croître, à côté de la *casuistique pratique*, la seule vraie, bonne et prudente règle des mœurs, la branche parasite, aussi dangereuse qu'inutile, de la *casuistique métaphysique*, comme si la casuistique normale n'était pas, par définition, chose d'ordre essentiellement pratique, d'où la considération contingente des faits et l'assistance obligatoire de la vertu de prudence, qui règle toutes les autres, ne doivent jamais être absentes.

Assurément le voisinage, disons mieux, l'intime compénétration de B et de M rendent parfois bien difficile à résoudre le problème de leur suffisante distinction, pour que B puisse être objet d'intention honnête, sans que la volonté soit exposée à se souiller quelque peu, voire beaucoup et tout à fait, au contact de M. Ce point est délicat, et peut, en certaines conjonctures compliquées et difficiles, prêter à des divergences d'appréciations, ainsi que nous le dirons avec plus de précision tout à l'heure, en un cas tout pareil, à propos du théorème suivant.

Pascal a méchamment exploité ces divergences d'opinions dans ce qu'elles ont parfois de trop risqué, contre l'enseignement de la Compagnie de Jésus. La malpropreté du procédé est manifeste : il faut la lui laisser pour compte, et passer outre, en répétant, pour conclusion ferme, que, malgré les difficultés éventuelles de son application, le principe reste, à savoir : que, en présence d'un objet à double caractéristique B et M, il est théoriquement certain que la complaisance approbative de l'intention par rapport à B, avec prétérition ou réprobation simultanée par rapport à M, est moralement exempte de toute faute en conscience, encore que, pratiquement, cette abstration objective du bien, isolé ainsi du mal qui l'accompagne, soit parfois périlleuse, et, à cause de cela, interdite.

Nous recommandons très particulièrement au lecteur ce Théorème. Bien compris, il donne la clef d'une foule de résolutions casuistiques, qui sans cette projection lumineuse resteraient au premier abord suprenantes et difficiles à justifier. Du reste, le Théorème II, qui n'est qu'un cas particulier, et comme la prolongation de celui-ci, — donc non moins capital — va l'éclairer mieux encore.

Théorème II. — *Quand une cause moralement bonne ou indifférente doit entraîner la production simultanée de deux effets B et M, l'un bon*[1], *l'autre mauvais, il est permis de la poser, en raison de l'effet bon que la volonté peut prendre alors pour honnête point d'appui de son intention,* aux conditions suivantes, *savoir :*

a) *que l'effet mauvais M* ne soit pas le moyen *d'où dépend la réalisation de l'effet bon, B ;*

b) *que l'opérateur ait, pour se trouver déchargé du devoir d'empêcher l'effet mauvais, des* raisons *dont la gravité fasse équilibre à la gravité du mal qui est en cause, et prévu comme tel ;*

c) *qu'enfin l'*intention *de l'opérateur soit de tout point moralement pure et honnête, ce qui arrive quand cette intention se complaît uniquement au* bien *cherché, sans approuver le* mal *qu'elle ne laisse faire qu'à regret, faute de pouvoir et devoir l'empêcher.*

La condition *a* procède du principe posé dans la 2e de nos six propositions, et, plus généralement, de la loi naturelle fondamentale que l'Eglise après S. Paul met à la base de sa morale : *La fin ne justifie pas les moyens.* Un moyen, frappé en soi à l'avance d'une empreinte ou tare d'immoralité, *reste immoral* envers et contre toutes les intentions des volontés humaines inférieures ; y toucher, c'est se souiller, et la bonne intention du but laisse quand même pour compte à la conscience la tache indélébile du moyen employé. On peut mettre au défi tous les Pascal et Bayet du monde de trouver chez un casuiste catholique de valeur un seul exemple de résolution où l'emploi d'un *moyen mauvais* est autorisé pour une *fin bonne.*

La condition *b* découle de la 1re de nos propositions. Ce n'est pas de gaieté de cœur, jamais, qu'un homme simplement et naturellement honnête

[1] Même observation que ci-dessus à propos des actions ou œuvres moralement indifférentes (page 356, note 2).

laisse faire sous ses yeux, ou à fortiori provoque occasionnellement un mal qu'il pourrait empêcher. Le mal est par essence chose à poursuivre, à éviter, à supprimer, chez soi et chez autrui : *Malum vitandum*. Il faut donc des *raisons* pour le laisser exister, ou permettre qu'il se produise, quand on prévoit le danger de son apparition ou de son contact.

Plus le mal en question est grave, plus graves et urgentes doivent être les raisons de le tolérer ou de le provoquer, cela va de soi. La règle qui domine cette *pesée* comparative des raisons excusantes et de la gravité du mal à permettre, revient à la loi de charité générale. Les moralistes disent volontiers de cette loi que *non obligat cum tanto incommodo*. Cela s'entend. Le bien du prochain (son mal évité) et le bien de l'opérateur (celui dont il se prive en évitant le mal du voisin) peuvent, suivant l'*ordo bonorum* qu'indiquent tous les auteurs au traité *de Caritate*, se trouver égaux ou inégaux : en cas d'inégalité finale, tout considéré, la balance doit pencher du côté du plus grand bien, soit pour, soit contre la tolérance du mal. En cas d'égalité, comme nul n'est *tenu* d'aimer son prochain *plus* que soi-même, l'on peut opter pour ses intérêts, quoi qu'il advienne de ceux d'autrui.

Réduite à ces termes généraux, l'appréciation des raisons susceptibles d'excuser la permission du mal est théoriquement assez claire. En pratique, c'est autre chose. La balance, alors, n'est plus qu'une simple métaphore. La valeur des poids n'a rien d'objectivement absolu ; chacun l'estime, de bonne foi d'ailleurs, suivant, comme on dit, la couleur de son esprit, la susceptibilité propre de sa conscience, la formation antécédente et les tendances de son jugement. C'est le propre des choses d'ordre moral d'échapper aux rigueurs quantitatives de la mesure, et d'offrir au dictamen pratique de la conscience une telle variabilité objective et subjective d'éléments, qu'il n'existe en réalité pas deux cas absolument identiques, et que l'analogie, malgré les plus apparentes similitudes, est toujours quelque peu sujette à caution.

Ceci explique pourquoi, non seulement dans les confessionnaux, mais dans les livres de théologie morale, tout comme dans les cabinets de médecins, d'avoués, d'hommes d'affaires, et en général dans toutes les sphères pratiques de la vie, il y a parfois tant de divergences de sentiment sur un même point, suivant les individualités que l'on consulte.

Ceci explique aussi comment il arrive que certains esprits, entraînés de bonne foi par leur mentalité trop large ou trop sévère, scrupuleuse ou laxiste, dépassent parfois, dans cette pesée des raisons morales contingentes, les limites de la prudence auxquelles de temps à autre le magistère de l'Eglise, gardien de la foi et des mœurs, est obligé de les rappeler. Nous avons ainsi un catalogue assez riche de propositions laxistes condamnées chez certains casuistes (Jésuites et autres) du XVIIe siècle, auquel d'ailleurs fait pendant le catalogue des propositions rigides et tutioristes, réprouvées par le Saint-Siège au siècle suivant.

De cette double observation, qui n'a certes pas dû échapper à l'esprit informé de Pascal, il résulte qu'on ne peut vraiment pas, sans mauvaise foi, imputer à la Compagnie de Jésus les écarts casuistiques de certains de ses auteurs, dont, au surplus, les sottises, parlées ou imprimées, sont une bonne preuve de l'immense liberté de penser et d'opiner dont on jouit sous le gouvernement de l'autorité dogmatique de l'Eglise.

La condition *c* enfin n'est, en ce qui concerne l'intention, que la traduction pratique des six propositions combinées. *Diriger* l'intention ! Ce verbe *diriger* est une trouvaille pascalienne absolument géniale, le « clou » de toute l'affaire ! Cela veut dire, et de façon saisissante, que l'on peut, *comme l'on veut*, projeter son intention sur les objets, et les éclairer ainsi d'un rayon de lumière qui cache leur vilaine couleur, qui les revêt d'une couche de pureté sous laquelle leur immoralité disparaît. La recette est simple : on met une intention pure sur un vol, sur un homicide, et voilà le vol, l'homicide, transformés en œuvres honnêtes ; « le mal de l'action a été purifié par la pureté de l'intention » !!!

Or, voici la vérité catholique universelle, la doctrine morale fondamentale, aussi bien naturelle que confirmée par l'autorité surnaturelle de la foi, et dont tous nos moralistes, tous nos casuistes, S. Alphonse en tête, avec toute sa Compagnie, et celle de Jésus, ne sont que de simples et fidèles échos.

Dans le cas de la cause à double effet (B, bon, et M, mauvais) la conscience voit fort bien le mal de M et le bien de B. Le voulût-elle, qu'il lui serait impossible de ne pas voir M tel qu'il est, de gratter sa surface, de le couvrir d'un voile. Plaque photographique — et rien de plus — elle reçoit de M l'impression objective qui lui est propre, donc mauvaise moralement. D'un bout à l'autre du processus de ses réflexions, décisions et opérations, M restera toujours pour elle ce qu'il est : une chose mauvaise, répugnante, qu'elle déteste et souhaiterait ne pas avoir rencontrée sur sa route.

Mais, à côté de M, il y a B tout de même : il est temps d'en parler. Cet objet est bon ; donc, terme parfaitement honnête de complaisance pour la volonté qui y peut, c'est de toute évidence, fixer tant qu'elle voudra son intention. (Propos. 3). D'où : intention permise sur B ; intention interdite sur M.

La plaque photographique a-t-elle donc une lumière à elle pour éclairer l'objet, et *dirige*-t-elle les rayons qui ne la viennent frapper qu'autant qu'ils émanent d'abord de l'objet ?! Pas davantage le jugement de conscience n'a rien, absolument rien, à *diriger* dans la perception *passive* où il voit M et B comme ils sont.

Dans un paysage, à gauche, se trouve une vilaine rocaille, déplaisante et inesthétique au possible ; mais tout près, à droite, un groupe charmant de jolis moutons paissants... Le photographe, ennuyé

de ne pouvoir « prendre » B sans M, les moutons sans le fâcheux caillou, subit celui-ci pour avoir ceux-là, et met en plaque tout l'ensemble. Il *veut* de pleine approbative complaisance ses moutons ; il *subit* de pleine réprobative répugnance la rocaille. Dites maintenant ce que vient faire la *direction* d'intention dans l'affaire, et en quoi l'horreur grossie du premier plan est *purifiée* par la beauté des autres.

S'il fallait employer un verbe, ce n'est pas *diriger,* mais plutôt *isoler* qu'il faudrait dire, et encore, « isoler » dans le sens de faire abstraction de complaisance, et non pas dans le sens de séparation, impossible par hypothèse.

Nous sommes au nœud du problème : M et B sont inséparables ; donc, dit-on, qui veut l'un veut l'autre. — Eh ! sans doute ! Mais, quel Pascal ou quel Bayet osera prétendre que la présence de M est une interdiction absolue à priori de jamais vouloir B ? Qu'ils répondent !... On les attend là... et ils n'y viendront pas !

Comment, alors, s'y prennent-ils, et de quelle *direction* « jésuitique » d'intention peuvent-ils bien user, quand il leur arrive, comme à tout le monde ici-bas, à chaque instant, de faire une œuvre où ils aperçoivent très bien le B pour eux, et le M qui en résulte occasionnellement pour le voisin ?... Ils s'y prennent comme le commun des mortels, comme un simple Jésuite quelconque, comme vous et moi, comme notre photographe de tout à l'heure : ils usent de leur droit, qui est chose bonne, et, pour le reste, qu'ils regrettent au fond, nous le supposons, ils disent : Tant pis pour le voisin, c'est son affaire ! En quoi ils ne *dirigent* et ne *purifient* rien, puisqu'il n'y a là rien à diriger ni à purifier ; mais ils *veulent* ce qui est bon et s'y complaisent, tout en *laissant faire* ce qui est mauvais et leur déplaît. Ils portent leur intention approbative et effective sur B seul, qui seul est, au vrai sens du mot, volontaire ; quant à M, il est, ou intentionnellement inexistant et *non volontaire,* ou même, le plus ordinairement, *involontaire,* en raison de la répulsion qu'il inspire et qui fait qu'on le *subit,* ce qui est autre chose que le *vouloir.*

Voilà tout le mystère et la justification limpide de certaines solutions casuistiques relevées par les adversaires de l'Eglise dans nos meilleurs auteurs de théologie morale, qui ne sont scandaleuses pour le lecteur qu'en raison de l'équivoque où ce qui est simplement volition légitime d'un bien permis est présenté comme un artifice subjectif de purification du mal inhérent à un objet, et cela par simple *superposition* [1] d'une intention ou d'une fin bonne, soi-disant destinée à voiler, pour un temps, son immoralité.

[1] C'est, en effet, par *superposition* de l'intention bonne sur l'immoralité de l'objet que Pascal et Bayet expliquent sa prétendue *purification,* qu'ils mettent odieusement sur le compte de la doctrine enseignée dans la Compagnie de Jésus et dans l'Eglise. Pareille idée de *superposition* du bien sur le mal, à l'effet de le faire disparaître, de le voiler tout au moins, est étrangère à la morale catholique de tous les temps. Qu'on n'oublie pas l'acte de naissance de cette invention calomnieuse : elle date des *Provinciales.*

Dans le prochain article nous relèverons quelques-unes de ces « étrangetés » casuistiques dont s'amusent de façon si comique les *Provinciales,* aux dépens des Jésuites et à la grande joie des amis de Port-Royal. Le pur bon sens naturel qui coule à pleins bords dans les deux *Théorèmes* qu'on vient de lire, suffira à les justifier et à montrer ce qu'il en faut retenir ou laisser, pour la gloire de la morale catholique et la honte de Pascal.

Deux mots à M. Bayet, avant de finir. L'injure que fait Pascal à la Compagnie de Jésus, M. Bayet la jette, lui, à la face de l'Eglise tout entière. C'est une différence. Il y en a d'autres ; celle-là suffit pour le moment, et il convenait de la relever. Nous ne lui reprochons pas d'avoir copié Pascal. Après tout, tant qu'à suivre un modèle — ce qui est toujours prudent, — il en pouvait rencontrer de pires. C'était assez déjà de la mauvaise foi de Pascal. Nous trouvons indécent que M. Bayet l'ait renforcée d'une doublure, de la sienne, en mettant sur le compte de la doctrine morale catholique commune la théorie des directions d'intention et de la justification des moyens par la fin, qu'il présente à son lecteur sous le couvert des *Provinciales.*

De cette vilenie supplémentaire il faut tout de suite faire bonne et définitive justice. La *Théologie de Clermont, Gury, Timothée* sont les auteurs favoris de M. Bayet ; il les cite constamment, dans le présent chapitre aussi ; donc il les a lus. Et s'il les a lus, voici ce qu'ils lui ont dit :

Théologie de Clermont (tom. V, n. 101) : — « *Moralitas actus objective mali, relati ad finem bonum,* manet in se malus... *tum quia eos damnat Apostolus qui dicunt facienda esse mala ut eveniant bona* (Rom., III, 8) ; *tum quia ad malitiam moralem satis est si desit vel unica conditio moralitatis, juxta effatum : Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.* » (Edit. 9ª, 1905, page 60).

Timothée (tom. I, n. 55) : — « *Si objectum sit malum, finis vero bonus, ut dum quis mentitur ad vitam innocentis conservandam, aut dum quis furatur ad dandam eleemosynam,* actus erit malus » : ce que l'auteur prouve 1° par le texte de S. Paul ci-dessus rapporté, et par la raison que voici : « 2° *Ut actio sit honesta, intentio debet esse recta. Sed, ut intentio sit recta,* non sufficit ut intendatur finis bonus, *sed requiritur insuper ut bene intendatur, id est* per media licita ; *ergo hoc ipso quod voluntas medium malum vult eligere ac adhibere, inhonesta fit ac mala.* » (Edit. 1ª, 1903, p. 87).

Gury (tom. I, n. 29) : — « *Omnis electio mali medii est* mala. *Sic nemo laudatur ex eo quod abstineat a potu ex avaritia ; reus autem habendus est qui furatur pecuniam ad eleemosynam faciendam.* » (Page 113).

Que dites-vous, ami lecteur, d'un monsieur qui a lu ces lignes, qui sait fort bien qu'elles sont répétées dans tous les manuels de morale, comme

doctrine catholique commune fondamentale, et qui écrit tout de même froidement ceci :

« *Les casuistes modernes emploient communément le procédé, célèbre depuis les* Provinciales, *qui consiste à purifier le mal de l'action* « *avec* « *la pureté de notre intention.* » *(La casuistique chrét. contemporaine,* p. 33).

Ce n'est plus du Pascal, cette fois... C'est du Bayet !

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Beaucoup de récents théologiens sont larges pour l'absolution à donner aux moribonds privés de l'usage des sens, ou autrement dit privés de connaissance ; entre autres, il y a le card. Gennari *(Consultations Morales,* Cons. LVIII).

Jusqu'ici j'ai rencontré un certain nombre de païens moribonds ainsi privés de connaissance ; comme il leur était impossible de me donner le moindre signe du désir du baptême (c'étaient des païens inconnus) et qu'ils paraissaient ne rien entendre de ce qu'on leur disait, je n'ai jamais osé les baptiser.

Mais après avoir lu la thèse du card. Gennari citée plus haut, je me fais ce raisonnement : Si en quelques mots je tâche de suggérer au païen que je rencontre dans ce cas ce qui est nécessaire pour qu'il reçoive validement le baptême, il me semble que je puis le baptiser sous condition, car il peut très bien se faire que ce païen m'ait entendu et compris, mais il ne peut me faire de signe pour demander le baptême, il m'en fait peut-être, mais sans être compris ; et ici on peut s'appuyer sur les raisons qui militent en faveur de la thèse du card. Gennari et autres théologiens pour l'absolution à donner aux moribonds privés de connaissance.

Je serais bien reconnaissant à l'*Ami* de me donner son avis.

R. — L'*Ami* a exposé lui-même en 1911, et assez longuement (p. 1089 et suiv.), la doctrine soutenue par le card. Gennari dans la consultation à laquelle vous renvoyez, et comme lui, il la tient assez probable pour ne pas condamner le prêtre qui la mettrait en pratique.

Mais ce qui a été dit du sacrement de pénitence dans l'article cité, peut-on l'appliquer au baptême d'un moribond infidèle qu'on ne connaît pas du tout et qu'on rencontre privé de connaissance ?

A première vue on peut bien trouver une certaine parité entre les deux catégories de moribonds, c'est-à-dire, — d'une part, les moribonds chrétiens auxquels des théologiens permettent de donner l'absolution conditionnelle, même lorsqu'ils n'ont présenté aucun signe de repentir, même s'ils sont hérétiques notoires, — et de l'autre, les moribonds infidèles dont on ne peut rien tirer et auxquels on se demande si, en de telles circonstances, on peut administrer le baptême sous condition.

Quelques auteurs ont prétendu qu'on pouvait appliquer à ces moribonds païens le *Sacramenta propter homines*, avec la même largeur d'interprétation qu'aux moribonds chrétiens ne donnant aucun signe de repentir ou de désir de recevoir les sacrements. En conséquence ils ont regardé comme licite le baptême de moribonds infidèles inconnus, que le missionnaire rencontre sur son chemin sans qu'il lui soit possible d'avoir aucun indice de leurs dispositions [1].

Cette opinion n'est sans doute pas dénuée de toute probabilité extrinsèque ; mais nous devons faire remarquer cependant : 1° qu'il n'y a pas de parité réelle entre le moribond chrétien et la probabilité de ses dispositions suffisantes pour la Pénitence, et le moribond infidèle et la probabilité de ses dispositions par rapport au baptême, et 2° que les décrets du St-Office semblent s'opposer très expressément à sa mise en pratique.

1° D'abord, on ne peut établir aucune parité sérieuse entre un chrétien et un infidèle moribond, au point de vue de l'intention d'utiliser les moyens de salut que la divine bonté a ménagés aux hommes.

Pour le chrétien moribond il est tout naturel qu'il aspire, à ce dernier moment, à se réconcilier avec Dieu qui va le juger et que, sachant au moins vaguement l'existence de sacrements institués pour aider l'homme à franchir heureusement le dernier passage, il désire les recevoir, bien qu'il ne puisse manifester extérieurement ce désir. Il y a donc *a priori* une réelle présomption qu'en administrant conditionnellement les sacrements à tout chrétien trouvé mourant et sans connaissance, on fait œuvre utile à son âme sur le point de sortir de la vie.

La situation est toute différente pour un païen moribond inconnu, et que rien n'indique avoir reçu les premières notions, même les plus élémentaires, de notre sainte religion (car c'est de celui-là seul qu'il est ici question, et non de tout autre qui, tout en étant actuellement privé de l'usage de ses sens et incapable de manifester d'aucune manière ses sentiments, serait par ailleurs assez connu pour qu'on puisse se faire, ainsi qu'on le dira plus loin, une opinion assez probable sur la présence en lui des dispositions indispensables à la réception même conditionnelle du baptême). On ne voit pas sur quoi pourrait se fonder la probabilité même large de l'existence en lui des dispositions strictement suffisantes pour recevoir validement le baptême, dont il n'a pas la plus vague notion, pas même sous l'idée générique d'un moyen surnaturel de salut. Où serait alors la parité avec le chrétien mourant qui sait fort bien l'existence des moyens de salut dont dispose l'Eglise catholique, dès lors qu'il conserve un reste de foi ?

Il n'y a non plus aucune parité à établir entre le sacrement de pénitence à administrer au chrétien mourant, et celui de baptême qu'il s'agit de conférer au païen moribond. Pour le chrétien mourant, la réception de la pénitence est une conséquence logique de son entrée et de sa persévérance dans la religion chrétienne, un devoir qui s'impose

[1] Génicot, t. II, n. 150 ; — Souarn, *Mém. de Théol. Mor.*, n. 18. — Lehmkuhl, tout en tenant la chose pour fort douteuse, permet le baptême : t. II, n. 106.

à sa conscience et qu'on peut raisonnablement présumer qu'il désire accomplir à ce moment décisif. Pour le païen mourant, au contraire, lorsqu'il ignore complètement la religion chrétienne, comme c'est le cas, comment peut-il désirer l'embrasser et la pratiquer, ainsi que le demande la réception du baptême, alors qu'il ne peut même pas avoir l'idée du changement de vie qu'exige de lui l'entrée dans cette sainte religion ?

Il y a là une impossibilité morale déjà notée par S. Augustin [1] et plus tard par S. Thomas [2] que cite et qu'approuve le Catéchisme du Concile de Trente [3], impossibilité qui ne permet guère de voir comment on pourrait raisonnablement supposer une intention quelconque du baptême dans ce moribond infidèle.

C'est pour cela que le cardinal Gennari, auquel renvoie notre correspondant, termine la consultation mise en avant par ces lignes : « Peut-on admettre les infidèles au baptême quand ils sont privés de sentiment? Les auteurs admettent généralement la célèbre décision de S. Augustin. Le saint Docteur enseigne que, si l'infidèle est catéchumène, on peut toujours le baptiser, fût-il concubinaire ou de mauvaise vie ; s'il n'est pas catéchumène, on ne peut lui administrer le baptême, puisque, ignorant entièrement la foi, il ne peut la désirer [4]. »

Il est vrai que les auteurs qui permettent de baptiser le moribond infidèle quel qu'il soit, qu'on rencontre privé de ses sens, après avoir fait ce qu'il est possible de faire en pareil cas pour le disposer prochainement, mais sans qu'on puisse se rendre compte du résultat de ces efforts par le moindre indice, se rejettent sur ce que ce moribond *peut* concevoir des sentiments d'attrition surnaturelle qui contiennent *peut-être* suffisamment le désir implicite du baptême.

Il n'y a pas à nier la possibilité pour le moribond dont il s'agit, de concevoir, avec l'aide de la grâce divine, des sentiments réels d'attrition surnaturelle. Mais comme rien, dans l'hypothèse, ne donne extérieurement le moindre indice de ces sentiments, qu'on ne peut d'autre part inférer de la vie antérieure du moribond totalement inconnu, on se trouve en face d'une pure *possibilité* que rien n'autorise à transformer en *probabilité,* si minime soit-elle. Et cependant comment procéder au baptême même conditionnel du moribond, si on n'a pas la plus légère probabilité de la suffisance de ses dispositions ? [5]

Cette conclusion resterait vraie, même si l'on admettait que l'attrition surnaturelle, telle que peut la concevoir un païen absolument ignorant des choses de la foi, serait susceptible de contenir le désir implicite du baptême suffisant pour qu'on puisse l'administrer sous condition. Mais les partisans eux-mêmes de ce sentiment sont loin de le tenir pour certain ; Lehmkuhl *(loc. cit.)* le tient même pour *valde dubium,* tout en ne lui déniant pas toute probabilité en raison de l'autorité des auteurs qui le soutiennent.

Et de fait, on ne voit pas bien comment la simple attrition qui, pour être vraie, doit inclure la volonté de se conformer à toutes les exigences du salut, peut contenir autre chose, en celui qui ignore complètement les vérités de la foi, que le désir implicite d'arriver à un repentir assez parfait pour que les fautes commises ne soient plus un obstacle au salut [1]. Mais il n'y a là rien qui implique le désir du baptême : c'est simplement un désir vague et imprécis de la contrition parfaite, désir implicite seulement, car le chrétien seul sait distinguer entre l'attrition et la contrition parfaite. Quant à l'infidèle moribond absolument ignorant des choses de la foi, on ne voit pas qu'il puisse concevoir le repentir autrement que sous la forme assez vague d'un regret du mal commis pour échapper aux coups de la justice divine, sans se rendre compte des motifs de contrition, surtout sans faire intervenir celui de l'amour, sentiment qu'on ne rencontre guère en dehors du christianisme.

Sans doute encore ici la grâce de Dieu peut produire dans l'âme du moribond des effets de lumière surnaturelle qui l'éclairent suffisamment sur la nature du repentir pour lui faire distinguer les motifs de la simple attrition de ceux du repentir d'amour, avec le désir sincère d'arriver à ce dernier ; elle peut même l'y amener, et ainsi le justifier sans la réception du baptême. Mais, en face du moribond qui ne peut rien manifester de ses sentiments, on reste toujours dans l'ordre des possibilités pures qui ne peuvent fournir une base sérieuse à la plus légère probabilité, requise cependant pour que le baptême sous condition devienne licite.

2° Mais il y a plus. Le St-Office a eu à se prononcer à plusieurs reprises sur la question, et il l'a fait en des termes qui indiquent, à ne pouvoir s'y méprendre, un sentiment opposé à celui que nous combattons.

Interrogé en termes presque identiques à ceux employés par notre correspondant, savoir :

Est-il permis de donner le baptême *in articulo mortis* à un musulman adulte supposé de bonne foi dans son erreur, 1° en se contentant de l'exciter au repentir et à la confiance, s'il a sa connaissance, sans lui parler de nos mystères, pour la raison qu'il n'accepterait jamais de les croire ; 2° sans rien lui dire, quoiqu'il ait encore sa connaissance, parce qu'on suppose d'un côté qu'il a la contrition, de l'autre qu'il serait imprudent de lui parler de nos mystères ; 3° sans rien lui dire, dans le cas où il aurait perdu la connaissance ?

le St-Office répondait le 30 mars 1898 : « Ad I et II, *negative,* » c'est-à-dire il n'est permis de baptiser ces musulmans ni absolument, ni conditionnellement, — « Ad III, c'est-à-dire à la demande relative

[1] *De adulter. Conj.*, l. I, c. 28.
[2] 3ª P., q. 68, a. 7.
[3] IIe partie, n. 38.
[4] *Consult.*, C. 58e (trad. Boudinhon, t. I, p. 332).
[5] Lehmkuhl, *loc. cit.*, n. 107, exige au moins une *prudente conjecture.*

[1] Lehmkuhl, t. II, n. 106, I.

aux musulmans moribonds et déjà privés de l'usage de leurs sens, il faut répondre comme l'a fait le St-Office à l'évêque de Perth le 18 septembre 1850 : « S'ils ont donné auparavant des signes manifestant leur désir d'être baptisés, ou si au moment présent ils manifestent par gestes, ou de toute autre manière, cette même disposition, ils peuvent être baptisés sous condition, pourvu toutefois qu'en tenant compte de toutes les circonstances du cas, le missionnaire juge prudemment qu'il en est ainsi [1]. »

Lehmkuhl lui-même reconnaît que, d'après cette décision, il faut exiger quelque signe prudent ou probable, non plus seulement d'une volonté implicite, mais même d'un désir *explicite* : « *voluntatem explicitam adfuisse vel adesse prudenter seu probabiliter debet posse sumi* [2]. »

Il est vrai qu'il considère la décision comme ne visant que des adultes déjà instruits de la religion chrétienne et du baptême ; en quoi il se trompe, car ni la décision de 1898, ni celle du 18 sept. 1850 ne peuvent avoir ce sens restreint, étant donné la question posée, laquelle suppose manifestement le contraire, comme on peut le voir dans la *Collectanea* [3]. Les sauvages dont parle l'évêque de Perth dans sa demande sont déclarés expressément *ignorer* la religion ; et les musulmans de la consultation de 1898 sont dits de bonne foi dans leur erreur, et auxquels on ne veut pas parler de nos mystères qu'ils repousseraient, etc., toutes choses incompatibles avec l'hypothèse d'hommes déjà instruits.

Voilà les raisons qui ne semblent pas pouvoir nous permettre de tenir comme intrinsèquement probable l'opinion des quelques auteurs qui permettent le baptême conditionnel d'un infidèle moribond inconnu et dont on ne peut rien tirer.

Au lecteur de juger si, malgré cela, on peut suivre en pratique le sentiment plus large, en raison surtout de sa probabilité extrinsèque, bien que celui démontré ici soit, de l'aveu de tous, plus en harmonie avec les décisions romaines, sans que l'autre soit formellement censuré.

— Il nous paraît utile cependant de préciser, aussi exactement que possible, en quoi diffèrent les deux sentiments qu'on peut désigner sous le nom de *plus strict* et de *plus large*.

Remarquons d'abord que la différence ne vient pas de ce que l'un exige des garanties de probabilité pour permettre d'administrer conditionnellement le baptême, tandis que l'autre n'en exigerait aucune. On ne peut faire aux partisans de l'opinion large l'injure de supposer qu'ils autorisent à baptiser, même conditionnellement, sans aucun motif plausible qui permette de supposer, avec une certaine probabilité, l'existence des dispositions absolument requises dans l'adulte moribond. Avec les partisans de l'opinion plus stricte, ils réclament au moins une certaine probabilité de l'existence de ces dispositions [4]. En ce point fondamental il n'y a donc pas opposition entre les deux sentiments.

L'opposition vient uniquement de ce que les premiers, c'est-à-dire les partisans de l'opinion plus stricte, exigent avec le St-Office que la probabilité en question soit fondée sur des signes *positifs* qui la manifestent suffisamment au missionnaire pour rendre sa conduite véritablement prudente. Peu importe, du reste, que ces signes positifs des dispositions probables du moribond soient donnés *hic et nunc* ou qu'ils soient fournis par ce qu'on sait de sa conduite antérieure ou des conditions dans lesquelles il se trouvait, au point de vue de la connaissance de la religion. C'est ainsi que cette probabilité suffisante existera en dehors même de la demande antérieure du baptême : 1° si on sait que le moribond a fréquenté le catéchisme ; 2° ou qu'il appartient à une famille ou même à un village où les chrétiens sont nombreux et où tous les adultes ont entendu suffisamment parler de la religion ; 3° ou même encore si la religion a suffisamment pénétré dans le district qu'il habite ou dans sa tribu, pour qu'on puisse présumer raisonnablement, chez tous les adultes, une idée de ce que sont les missionnaires et de leur enseignement qui a pour but de conduire les âmes à Dieu. Ceci, uni à l'efficacité inhérente à la parole de Dieu, quel qu'en soit l'organe, peut très bien, ce nous semble, fournir un fondement positif assez sérieux et assez probable à la présomption de l'existence de dispositions suffisantes pour qu'il soit licite de le baptiser sous condition. Mais c'est aussi le moins qu'on puisse exiger.

Les partisans du sentiment large (au moins quelques-uns, car plusieurs ne précisent pas bien exactement) vont plus loin. Le fait que tout homme désire le bonheur parfait et doit avoir, surtout au dernier moment, le désir d'y parvenir, leur paraît, même à défaut de tout indice positif, une base assez solide pour asseoir un minimum de probabilité sur l'existence des dispositions indispensables au baptême, et permettre de baptiser sous condition tout moribond que l'on rencontre sur son chemin, même quand on ne sait rien sur lui et qu'on est dans l'impossibilité morale *hic et nunc* de rien en savoir par d'autres ou par lui-même.

Là est la différence essentielle entre les deux sentiments. Et la raison pour laquelle il nous paraît imprudent d'aller jusqu'à cette conclusion extrême, c'est que nous ne voyons ici qu'une pure *possibilité* IN ABSTRACTO de l'existence des dispositions requises, et rien de concret qui puisse servir de base à une *probabilité*, si minime soit-elle, et justifier la collation, même conditionnelle, du baptême.

La prudence nous semble donc conseiller d'abandonner alors le moribond à la seule miséricorde de Dieu, dès lors que la coopération du missionnaire ne paraît pas pouvoir s'exercer d'une manière vraiment prudente.

---

[1] *Collect.*, n. 1993.
[2] *Loc. cit.*, n. 107.
[3] Nos 1050 et 1993.
[4] Instruct. aux Miss. du Haut-Congo, p. 49, n. 92, et note du P. Vermeersch.

Q. — Quand doit-on considérer comme constituant une faute grave les distractions du célébrant pendant la messe ?

R. — La question ainsi posée présente d'assez grandes difficultés, que nous n'avons vues résolues par aucun théologien.

Il est certain d'abord que pour prier, et à plus forte raison pour dire la sainte messe, il faut l'intention, et nous pouvons croire qu'elle ne manque jamais. Il faut ensuite l'attention, qui est requise par tous les auteurs : sans cela point de prière.

Mais il est deux sortes d'attention : l'attention extérieure et l'attention intérieure. Celle-ci se forme par le recueillement même de l'esprit, et celle-là par l'éloignement de toute occupation extérieure incompatible avec le recueillement de l'esprit.

De même il y a deux sortes de distractions : les distractions *extérieures,* ou celles qui viennent des choses extérieures excluant nécessairement toute attention intérieure, comme si par exemple on se donnait à un travail qui occuperait tout entier, ou si on se livrait à une conversation qui occuperait entièrement l'esprit, ou bien encore si on se laissait aller au sommeil ; et les distractions *intérieures* qui détournent l'esprit des choses de Dieu. Si elles sont volontaires, elles sont coupables, mais véniellement, parce qu'il y a toujours un manque de respect à vouloir prier Dieu et à s'occuper de tout autre chose ; si au contraire elles sont involontaires, elles ne peuvent pas être coupables, elles peuvent même devenir méritoires si on les combat et si on cherche à les chasser aussitôt qu'on s'en aperçoit.

Les théologiens admettent ordinairement trois sortes d'attentions intérieures suffisantes pour la prière : l'attention à Dieu et aux choses de Dieu en général ; l'attention au sens des mots, autant qu'on peut le saisir ; et l'attention à la prononciation pour qu'elle soit bien régulière. Comme il est à peu près impossible d'avoir toujours l'attention actuelle, il suffit d'avoir l'attention virtuelle, une fois formée et non rétractée volontairement.

Pour qu'il y ait vraiment prière, une de ces trois attentions est-elle au moins absolument nécessaire ? Certains théologiens ne le croient pas, parce qu'alors même avec des distractions involontaires il n'y aurait plus de prière, comme il n'y a plus de prière avec le sommeil soit volontaire, soit involontaire. De plus, le sacrement d'extrême-onction est un sacrement qui se donne *deprecatorio modo ;* or qui donc admettra que ce sacrement administré avec distractions volontaires ou involontaires serait invalide, même quand on prononcerait bien les paroles et qu'on aurait l'intention de l'administrer ? C'est donc qu'il peut y avoir encore prière, même avec des distractions volontaires.

D'ailleurs à nos yeux les deux opinions ne sont pas difficiles à concilier. Dès lors en effet qu'on fait assez attention aux paroles pour être sûr de bien les prononcer, il n'y a jamais distraction complète, il y a encore au moins attention virtuelle : par là-même il doit y avoir encore prière ; ce qui n'empêche pas qu'il puisse y avoir péché véniel, et péché véniel d'autant plus grave qu'on prononce avec cette distraction volontaire une formule sacramentelle, ou bien que la partie de la sainte messe est plus solennelle et plus importante. Cependant nous ne serions pas porté à voir de péché mortel dans n'importe quelle distraction volontaire, dès lors qu'on a l'intention de bien célébrer la sainte messe et qu'on est moralement sûr de n'omettre ou de mal faire aucune cérémonie tant soit peu importante. Là où il y aurait péché mortel, ce serait s'il y avait mépris, ou si on se laissait aller volontairement à des distractions telles qu'on courrait un risque probable et sérieux d'omettre ou de faire tout à fait mal certaines cérémonies importantes de la messe, ou bien encore de donner du scandale assez grave.

Q. — 1° Dans ma paroisse et dans toutes les paroisses des environs, les registres de catholicité ne remontent qu'aux premières années du XVII[e] siècle (1630 environ). L'*Ami* pourrait-il nous dire comment il se fait que rien n'existe auparavant ?

2° Que sont devenus les anciens registres de catholicité ? Comment les retrouver et les étudier ?

R. — Ad I. Pourquoi rencontre-t-on si rarement dans votre région des registres de catholicité antérieurs aux environs de 1630 ? Ou mieux, pourquoi en est-il ainsi partout ? car le fait que vous nous signalez n'a rien de spécial, et dans toutes nos archives communales il en va sensiblement de même. C'est ce que nous allons expliquer dans le rapide résumé qui suit.

Les registres de catholicité ne remontent pas à une origine très ancienne et ils doivent l'existence à des causes diverses.

a) Le IV[e] Concile de Latran, en 1215, renouvelant une défense faite déjà par les Conciles antérieurs et reprise par ceux qui l'ont suivi, interdisait les mariages entre consanguins en ces termes : « Prohibitio quoque copulæ conjugalis quartum consanguinitatis et affinitatis gradum de cœtero non excedat : quoniam in ulterioribus gradibus jam non potest absque gravi dispendio hujusmodi prohibitio generaliter observari [1]. » C'est pourquoi, entre autres raisons, tout curé devait publier à l'avance les mariages qui se contractaient dans sa paroisse. La parenté spirituelle était également, comme on sait, empêchement au mariage. Mais on vivait à une époque où contrats, preuves et vérifications se passaient oralement et sans écrits. Qu'on se rappelle le rôle joué par les formalités de « tradition » dans les ventes, brins de paille brisés, par exemple, pour remplacer les conventions écrites, livraison d'une motte de terre, d'une touffe de gazon à l'acheteur, etc. Ces symboles remplaçaient nos contrats et nos titres, mais très imparfaitement [2].

[1] Cap. L. (Labbe, *Sacros. Concil.*, t. XI, pars I, col. 201).

[2] « Aux XI[e] et XII[e] siècles les actes écrits étaient de nulle valeur pour le transfert de droits réels, qui s'accomplissait

On comprend dans ces conditions les difficultés qui se présentaient pour les curés et les risques nombreux qu'ils subissaient d'encourir les peines spirituelles attachées aux manquements commis contre les prescriptions conciliaires : c'est la raison qui les amena à consigner par écrit les baptêmes, les mariages et les funérailles de leurs paroisses. Mais ils ne semblent cependant en avoir pris l'habitude que très tard, puisque les plus anciennes mentions de registres de cette nature régulièrement tenus ne remontent pas plus haut que le début du XVe siècle [1]. Encore ne connaît-on aucun registre lui-même remontant à cette date, et, d'après un érudit qui a fait de la question une étude particulière, les plus anciens que nous possédions doivent l'existence à une intention différente [2].

b) Les Conciles interdisaient de rien demander pour l'administration des sacrements ni pour la sépulture, et de se contenter des offrandes spontanées des fidèles [3]. Mais à ces dons spontanés l'usage petit à petit substitua, pour les sépultures du moins, l'acquittement d'un « droit », la *rendue*. Or les plus anciens registres contiennent précisément « des mentions de *rendues* de bans, de mariages et de sépultures, mais des mentions d'une brièveté à ne permettre aucune constatation de parenté selon l'esprit ou la chair. Puis, comment sont-elles classées ? D'après l'âge et l'importance des personnes, parfois même, détail concluant s'il en fut, elles sont accompagnées du chiffre des honoraires. Enfin, pourquoi les baptêmes n'y sont-ils pas consignés ? Par la raison bien simple que les honoraires en étaient laissés, comme encore aujourd'hui, à la générosité des parrains et marraines, et qu'ils se payaient comptant [4]. » Ainsi les premiers registres que nous possédions seraient des sortes de carnets de comptes tenus par le clergé des paroisses.

C'est à la fin seulement du XVIIe siècle que des tarifs officiels furent établis et que cessèrent les contestations entre curés et paroissiens sur le taux des honoraires.

Et maintenant, pourquoi les registres qui nous sont restés ne remontent-ils pas plus haut ? Rien de plus simple, puisqu'ils étaient la propriété privée et personnelle du curé qui les tenait, et qui d'ailleurs y faisait figurer force mentions de toute nature : observations atmosphériques, sentences et proverbes, notes historiques, recettes de médecine, etc. M. Merlet [5] a raconté comment, au commencement même du XVIIe siècle, en 1621, Michel Sauvage, vicaire de Moulicent (Orne), avait acheté le *papier-journal* d'un maître maréchal du pays, pour y inscrire le produit de ses quêtes et services, puis l'avait emporté à Lamblore, à Orrouer, où il fut successivement appelé, et y avait consigné les actes intéressant sa famille en quelque pays qu'ils se soient passés. Dans ces conditions on conçoit qu'il était tout à fait exceptionnel que les « livres de bonne mémoire, » comme on disait aussi, fussent conservés par les héritiers.

Pourtant cette réponse n'est pas complètement satisfaisante. En effet le Concile de Trente, en 1563, dans une de ses dernières sessions (sess. XXIV, *De reform.*, c. I et II), avait prescrit la tenue de registres de baptêmes et de mariages ; mais on sait ce qu'il en fut de sa publication en France. Le pouvoir civil avait également réglementé la matière. Les textes législatifs relatifs à la question sont l'ordonnance de Villers-Cotterets (août 1539, art. 50-53) de François Ier : « Ainsi sera fait registre en forme de preuve, des baptêmes, qui contiendront le temps et l'heure de la nativité, et par l'extrait dudit registre se pourra prouver le temps de majorité ou minorité, et fera pleine foy à ceste fin » ; — l'ordonnance de Blois de mai 1579, art. 181, prescrivant aux curés le dépôt au greffe de la juridiction royale, des registres de baptêmes, mariages et sépultures ; — l'ordonnance d'avril 1667, tit. XX, art. 7-14, qui donna à ces registres la forme authentique ; — l'ordonnance du 9 avril 1736 qui rendit également obligatoires, pour l'exemplaire destiné au greffe de la juridiction du lieu, les signatures des témoins et des parties. — C'est la loi du 20 sept. 1792 qui retira au clergé la tenue des actes de l'état civil et prescrivit de les remettre aux municipalités.

Tel est le droit sous l'ancien régime. En pratique, le dépôt du double exemplaire des actes s'est fait pendant toute la première moitié du XVIIe siècle (jusqu'en 1667) à la chambre ecclésiastique diocésaine ; mais au cours des 50 années suivantes il y eut de nombreuses perturbations dans la tenue des actes, et c'est seulement par édit de décembre 1716 que le dépôt des registres au siège du bailliage royal fut définitif. Toutes ces perturbations contribuèrent, chacune pour sa part, à disperser et, plus d'une fois, à égarer ces registres de catholicité si précieux pour le passé de nos paroisses.

Ad II. En fait, où les retrouve-t-on actuellement ? D'abord dans les mairies : le transfert de 1792 nous l'explique. Mais il s'est fait très irrégulièrement. Des pièces ont été fréquemment conservées dans les archives paroissiales elles-mêmes, puis dans les familles des curés, des anciens syndics de la communauté, des anciens fabriciens, etc. Puis aux archives départementales, où sont classés sous la série G les doubles des anciennes fabriques [1] ; sou-

par la solennité symbolique de la tradition, et ils étaient d'un bien faible secours en justice, où la preuve littérale n'était pas admise. » (J. Laurent, *Cartulaire de Molesmes*, t. I, p. 23).

[1] Par ex. statuts de Henri le Barbu, évêque de Nantes, dans Dom Morice, *Mémoires pour servir à l'histoire de Bretagne*, 1744, t. II, p. 770.

[2] H. de Fontenay, dans *Bibl. de l'Ecole des Chartes*, 1869, p. 543.

[3] Ainsi Concile de Bourges (1031) : « Nullus pretium pro baptismo, neque pro pœnitentia danda, neque pro sepultura accipiat, nisi quod fideles sponte dare vel offerre voluerint. » Cap. XII. (Labbe, t. IX, col. 867). De même divers canons des Conciles du XIIe, du XIIIe, du XIVe et du XVe siècle.

[4] H. de Fontenay, *l. c.*, p. 547.

[5] *Etude sur les anciens registres de l'état civil et en particulier sur ceux de la ville de Chartres*, 1861, p. 7.

[1] Les archives ecclésiastiques contenues dans les fonds départementaux sont ainsi classées :

Série G. — CLERGÉ SÉCULIER. — Archevêchés. Chapitres métropolitains. Officialités et juridictions relevant des archevêchés. Evêchés. Chapitres épiscopaux. Officialités épiscopales.

vent aussi dans les greffes des tribunaux qui en ont hérité des anciens greffes des bailliages, mais où les collections sont incomplètes.

Toutes ces vicissitudes expliquent surabondamment les pertes de documents, les lacunes aussi vastes que nombreuses. Avant la circulaire du 16 juin 1842 enjoignant aux officiers municipaux le soin de la conservation et du classement des archives, il arriva plus d'une fois qu'elles furent vendues au poids du papier ou pillées par des érudits locaux. Quoi qu'il en soit, actuellement les anciens registres de catholicité conservés par les communes sont classés, dans les archives de celles-ci, sous la série GG [1]. C'est là que les travailleurs peuvent les consulter et se rendre compte de tout l'intérêt qu'elles présentent.

Q. — Il s'agit de deux époux qui se sont mariés avec la persuasion qu'ils pourraient user du mariage, de manière cependant à ne pas avoir d'enfants. Ils étaient dans la bonne foi la plus complète, quand sur une question à la femme posée par un missionnaire si elle était mariée, si elle avait des enfants, si elle n'y mettait pas empêchement, l'épouse a été troublée et a prévenu son mari. Tous les deux sont venus me trouver et me demander, parce qu'ils sont très religieux, leur ligne de conduite.

1° Sont-ils validement mariés, s'ils n'ont contracté mariage qu'à la condition de n'avoir pas d'enfants?

2° Si oui, peuvent-ils user du mariage *more indebito,* vu que l'épouse a une très petite santé et qu'au dire du médecin qui la soigne, les enfants ne viendraient pas à terme, et l'épouse serait en danger pour sa vie?

R. — Ad I. Les canonistes admettent spéculativement l'hypothèse d'un mariage nul en raison de la condition formelle ajoutée au contrat *de prole vitanda.* Cette condition, en effet, est par elle-même contraire à la substance de l'œuvre matrimoniale, et donc pour cela invalidante. Mais il faut remarquer que cette condition-là, comme toutes autres analogues, n'est irritante, n'influe sur l'essence même du contrat matrimonial, qu'autant qu'elle est *in pactum deducta,* c'est-à-dire formulée avec une précision exclusive telle que les contractants entendent y subordonner de façon absolue leur consentement. Tout autre est le cas des conditions ou intentions simplement *adjacentes,* mauvaises en soi, si l'on veut, illicites donc, mais qui tout de même ne sont pas la raison *sine qua non* fondamentale de l'union contractée.

Or, tel est le cas, certainement, des gens à propos desquels vous nous consultez. Ignorance de bonne ou de mauvaise foi, peu importe. Ils ont eu la pensée, en se mariant, de n'avoir pas d'enfants. C'est la pensée, malheureusement, de beaucoup d'autres en circonstance analogue, qui veulent 1° se marier, à quoi ils tiennent par-dessus tout parce qu'ils s'aiment bien ou ont toute autre raison prédominante de se marier, et 2° se promettent à propos du mariage telle ou telle éventualité, dans son usage ou ses conséquences, mais 3°, quels que soient les alentours accessoires de l'affaire, mettent tout de même le 1° avant le 2° dans les résolutions profondes de leur volonté.

Et alors, jusqu'à forte preuve juridique du contraire, de l'ordre inverse (le 2° avant le 1°), il faut tenir le mariage pour valide. Cette conclusion nous paraît s'imposer pour celui dont vous nous parlez.

Ad II. Mais non, jamais de la vie ! L'usage du mariage *modo indebito* est un mal en soi, nettement caractérisé comme tel par les deux lois naturelle et divine. Rigoureusement défendu, même — cela va de soi — comme moyen ordonné à une fin honnête : *Non facienda sunt mala ut veniant bona.* La fin ne justifie pas les moyens.

L'objection que vous faites est regrettable. Elle prouve que cette femme n'aurait pas dû se marier, et non pas qu'on puisse en tirer argument contre l'institution de l'œuvre de mariage telle que la nature et la foi révélée l'ont entendue. C'est le cas particulier d'un sujet qui, pour raisons accessoires toutes personnelles, souffre d'une loi ; souffrance individuelle dont il n'y a rien à tirer pour blâmer la sagesse ou fausser l'application normale de la loi.

Q. — 1° Madame X... qui a demandé et obtenu le divorce se présente à la sainte Table. Le vicaire de la paroisse lui refuse la communion. Or Madame X... avait passé au confessionnal du curé, qui blâme fortement son vicaire d'avoir agi comme il l'a fait. Le divorce est public et connu de tous, et la réparation publique que vous exigez dans ce cas (page 71) n'a pas encore eu lieu. — Que pensez-vous de la conduite du vicaire ?

2° Je lis dans un rapport sur les conférences ecclésiastiques : — Après avoir dit que pour communier tous les jours, il suffit d'être exempt de tout péché mortel, n'étant pas nécessaire de ne point commettre de péchés véniels, ni même de n'y avoir pas d'attachement, bien que cela *maxime expediat,* le décret *Sacra Tridentina Synodus* continue : « Il est impossible d'ailleurs que communiant tous les jours avec ce sincère propos (d'éviter les péchés mortels), les fidèles n'arrivent peu à peu à se débarrasser des péchés même véniels et de l'attachement qu'ils y ont. » Vous avez là le contrôle des bonnes dispositions. La communion fréquente faite avec les dispositions exigées par le décret : état de grâce et intention droite, forcément engendre le progrès. *Fieri non potest,* dit le texte. Si pas de progrès, il y a lieu de se demander s'il y a les dispositions. Noldin dit : « Qui a peccatis venialibus eorumque affectu nullatenus se expediunt, a frequenti communione retrahendi sunt. »

Cette manière d'entendre le décret ne revient-elle pas à l'ancienne théorie sur les dispositions nécessaires pour la communion fréquente, à savoir : outre l'état de grâce et l'intention droite, la purification du péché véniel et de l'affection à ce péché? En sorte qu'à une âme qui ne présenterait que les deux conditions exigées par le décret, on devrait au bout de quelque temps refuser la communion fréquente, si

Séminaires. Eglises et collégiales. Eglises paroissiales et leurs fabriques. Bénéfices, chapelles, aumôneries, etc.

Série H. — CLERGÉ RÉGULIER. — Ordres religieux d'hommes. Ordres de femmes. Ordres militaires religieux. Hospices et maladreries, etc.

Série I. — FONDS DIVERS se rattachant aux archives ecclésiastiques.

[1] *Série* GG. — CULTE ; INSTRUCTION ; ASSISTANCE PUBLIQUE. — Actes provenant des paroisses ; registres des naissances et des décès avant 1790 ; clergé séculier et régulier ; chapelles, confréries ; comptes et inventaires des fabriques. — Exercice de la religion réformée ; poursuites contre les protestants ; saisie et gestion de leurs biens. — Culte israélite. — Universités ; collèges ; jésuites, oratoriens, etc. ; écoles de droit, de médecine, de dessin ; sciences et arts. — Règlements et administration des hôpitaux, maladreries, asiles d'aliénés, bureaux de secours ; mendicité, épidémies, etc.

elle ne s'est pas corrigée de ses péchés véniels. Croyez-vous que cette interprétation soit bien dans l'esprit du décret ?

R. — Ad I. L'*Ami du Clergé* n'est pas un tribunal des conflits. Doctrinalement, nous donnons ce que nous pouvons et devons offrir à nos lecteurs pour la résolution pratique de leurs difficultés. Quant à aller plus loin, ou descendre plus bas, en départageant juridiquement, sur le terrain des faits, des confrères qui ne s'entendent pas, ce n'est point notre affaire. Vous avez à votre disposition une juridiction normale tout indiquée : votre évêque. Consultez-le, la chose en vaut la peine ; et c'est à lui, en définitive, qu'il appartient de dire le mot compétent, le dernier, dans une cause où le for externe de l'ordre public est intéressé.

Ad II. Non, certainement, cette interprétation n'est pas conforme à l'esprit du décret. Le progrès ou état d'amélioration visé dans le document Pontifical y est considéré comme un résultat futur éventuel, non comme une condition préalablement requise pour être admis à la communion fréquente et quotidienne. La nourriture, nécessaire à l'entretien de la vie, peut aussi avoir pour effet de favoriser la bonne santé. Si la bonne santé manque, ce n'est pas une raison pour cesser de s'alimenter. Il est conseillé fortement, c'est clair, de profiter de la nourriture pour en tirer tous les bons effets qu'elle peut produire, et si ces bons effets manquent, il est permis de conclure qu'on ne s'est pas nourri tout à fait comme il faut, non pas qu'on doive cesser de manger.

Toutefois, après un usage prolongé de l'aliment, l'absence complète d'amélioration dans l'état général de santé spirituelle peut donner à penser que l'*intentio recta* fait défaut, ou se trouve par trop insuffisante. Encore faudrait-il ne se permettre cette induction qu'à bon escient, avec certitude de volonté mauvaise dans le sujet, prouvée par l'absolue et permanente indifférence qu'il apporte à s'éloigner de l'*affectus ad peccatum*. Dans ce cas-là, néanmoins, et nous estimons qu'il y a lieu plutôt de le supposer rare, le mot que vous citez de Noldin aurait sa raison d'être.

Q. — A la p. 1032 de 1913 l'*Ami* avance la phrase suivante : « S'il (le religieux qui a manqué gravement au vœu de pauvreté, manquement qui entraîne un dommage grave pour la communauté, et qui n'a pas de cause excusante de la réparation) ne peut réparer ni au moyen de ses propres ressources, ni par un travail supplémentaire, etc,... *il doit demander condonation au supérieur*,... et s'il s'obstine à ne pas remplir ce devoir, devrait être privé de l'absolution. »

Est-ce que l'*Ami* voudrait avoir la bonté de me dire sur quels principes il se base pour exiger d'un religieux qui a manqué gravement à son vœu de pauvreté, qu'il demande condonation au supérieur quand la réparation lui est devenue impossible ?

Le P. Berthier dans sa *Théologie* dit, p. 619, n. 3399, que si la restitution est devenue impossible, « non est urgenda nec imponenda obligatio petendi remissionem a superioribus. »

R. — Nous serions presque tenté de répondre à la question posée par une question semblable sur l'auteur qu'on nous oppose : sur quoi s'appuie le P. Berthier pour dire que le religieux se trouvant dans l'impossibilité de restituer, on ne peut urger pour lui ni lui imposer l'obligation de demander condonation à son supérieur ?

Cet auteur ne donne, en effet, aucune raison de son sentiment et ne l'appuie d'ailleurs sur aucune autorité.

Mais une telle réponse n'aboutissant en somme à aucun autre résultat qu'à faire constater que l'opinion du P. Berthier est isolée et ne repose sur aucune raison explicite, ne dirait en réalité rien en faveur de celle que nous avons énoncée.

Disons donc d'abord que l'*Ami* s'est basé, pour émettre le sentiment au sujet duquel on nous consulte, sur l'autorité de plusieurs *catéchismes* ou *explications* des vœux de religion, qui jouissent auprès des Congrégations religieuses d'une autorité incontestable. Citons entre autres : André-Marie Meynard, O. P. [1] ; P. Cotel, S. J. [2] ; abbé J.-M. Magnin [3] ; etc.

Le sentiment de ces auteurs est basé sans doute sur une sorte de tradition en vigueur dans les Congrégations religieuses et s'appuyant vraisemblablement sur ce fait que dans les grands Ordres religieux ou réguliers proprement dits, les fautes contre le vœu de pauvreté, lorsqu'elles sont graves, sont réservées au supérieur, qui devient ainsi juge du cas et peut imposer les sanctions nécessaires.

Pareille réserve n'existant pas dans les Congrégations à vœux simples, même si elles sont composées de prêtres en tout ou en partie, les fautes secrètes contre le vœu de pauvreté, même lorsqu'elles violent la justice envers la communauté, échapperaient pratiquement à toute réparation, dans bien des cas, si l'on n'urgeait pas l'obligation de demander condonation au supérieur. Car réparer au moyen de ses ressources personnelles lorsqu'on n'a rien en propre, n'est pas possible ; prélever quelque chose sur ce qu'on pourrait légitimement demander à la communauté, ne l'est pas non plus toujours, surtout là où la pauvreté est plus strictement gardée ; faire un travail supplémentaire vraiment rénumérateur pour la communauté est chose à laquelle on ne peut pas aboutir en bien des cas.

Il en résulterait donc que s'il n'y avait pas obligation, pour le religieux coupable d'injustice, de demander condonation, celui-ci se trouverait, après son injustice commise et quoique tenu par son vœu à un plus grand détachement des biens de ce monde, dans une situation plus favorable que le simple mortel coupable de la même injustice. Celui-ci est, en effet, toujours tenu par l'obligation de restituer dès qu'il le pourra, et de faire, en attendant, ce qu'il peut pour se mettre en état d'opérer la restitution ; tandis que le religieux impuissant à restituer, comme on le suppose, et

[1] *Réponses canon. et prat.*, p. 117, n. 117.
[2] *Catéchisme des vœux*, p. 42 de la 28e édition.
[3] *Catéchisme de la Vie relig.*, 3e édit., p. 87.

devant toujours rester dans cette incapacité par le fait même de sa persévérance dans sa vocation, serait *ipso facto* déchargé de toute obligation. Et il aurait beau multiplier les injustices, que cette incapacité de restituer, par suite même de sa vocation, l'exempterait de toute restitution !

On conçoit que, dans ces conditions, les auteurs qui se sont spécialement occupés de l'état religieux et de ses exigences astreignent le religieux coupable d'injustice envers sa communauté à demander condonation au supérieur, comme étant le seul mode souvent pratique pour ce religieux de réparer, dans une certaine mesure, le tort fait à la communauté.

On conçoit aussi qu'ils le demandent encore comme moyen de détourner le même religieux de la tentation de commettre de nouvelles injustices. L'obligation de demander condonation, même sous peine de refus d'absolution, si la chose est d'importance, inspirera une crainte salutaire assez efficace pour préserver de la rechute une âme que les autres motifs seraient peut-être impuissants à détourner, au grand détriment de sa vie religieuse comme aussi de la discipline et du bon ordre de la communauté.

On peut ajouter à cela que la paix de l'âme du religieux qui se serait rendu coupable d'injustice grave envers sa communauté, risquerait grandement d'être compromise, surtout au moment de la mort, si prenant prétexte de l'impuissance dans laquelle sa condition même le plaçait de restituer de toute autre manière, il avait négligé de recourir à ce mode de réparation si bien à sa portée et le déchargeant si facilement de toute obligation.

Ce sont sans doute ces raisons, tirées de la condition même de la vie religieuse, qui ont inspiré les auteurs cités pour les amener à ranger la demande de condonation faite au supérieur parmi les moyens que doit employer un religieux pour se libérer de l'obligation de réparer les injustices commises par lui envers sa communauté, surtout lorsqu'il y a impossibilité pour lui de réparer autrement.

Ce sont du moins ces raisons qui ont motivé la phrase de l'*Ami*.

Sont-elles absolument concluantes, de manière à rendre improbable le sentiment opposé du P. Berthier ? Nous laissons volontiers aux lecteurs le soin d'en juger eux-mêmes, surtout en présence du silence gardé à ce sujet par les auteurs auxquels on a coutume de recourir pour trancher les difficultés morales. S. Alphonse ne traite pas la question, au moins que nous sachions, et les autres moralistes qui l'ont pris comme guide n'en parlent pas non plus.

Ce silence ne prouve pas qu'ils soient contre le sentiment que nous avons exposé, mais il ne le confirme pas non plus, nous le reconnaissons sans peine.

Quoi qu'il en soit, les raisons alléguées ci-dessus, surtout si on les rapproche de la pratique en vigueur dans les communautés religieuses qui suivent l'enseignement donné par les catéchismes cités plus haut, et elles sont nombreuses, paraissent dignes d'attention. A chacun, encore une fois, de voir si elles sont assez puissantes pour rendre certaine l'obligation de recourir à ce mode de réparation lorsqu'on ne peut en employer un autre, ou si, malgré cela, la question reste assez douteuse pour qu'on puisse appliquer le principe : « *Nulla imponenda est obligatio nisi de illa certo constet.* »

Q. — Un prêtre qui a avalé quelque chose avant une messe de mariage qu'il devait célébrer, peut-il monter à l'autel quand même, à cause du scandale ou de l'immense inconvénient d'une cérémonie sans messe, alors que des artistes sont prêts à exécuter leur programme musical pendant la messe et que le clergé a des raisons de craindre le mécontentement et même la fureur des époux et de la famille, si la messe ne se célèbre pas ?

R. — Nous n'avons trouvé aucun théologien qui ait traité cette question au sujet d'un mariage. Tous les auteurs admettent que pour éviter un vrai scandale (mais non pas simplement l'étonnement du peuple accompagné même de quelques murmures), il serait permis de célébrer sans être à jeun, parce qu'il y a là deux préceptes en regard : le précepte d'éviter de donner du scandale, et le précepte du jeûne eucharistique pour célébrer la sainte messe ; or, le premier est un précepte de la loi naturelle elle-même et ne peut admettre aucune dispense ; le second est un précepte de la loi ecclésiastique et peut admettre des dispenses. Le premier doit donc être préféré au second ; par conséquent il vaut mieux célébrer sans être à jeun que d'être cause de scandale grave.

Génicot en particulier dit (n° 202) : « Celebrare licebit sacerdoti qui imprudenter aliquid post mediam noctem sumpsit, si missam absque populi offensione, dicteriis, sinistris suspicionibus et similibus omittere nequit, quod sæpe nostris temporibus ob pravas plurimorum dispositiones contra ordinem clericalem timendum erit. » Aussi la plupart des auteurs, tout en admettant que la seule raison de donner au peuple le moyen d'entendre la messe un jour de dimanche ou de fête ne suffirait pas, croient qu'un prêtre pourrait dire la messe un jour de dimanche ou de fête sans être à jeun, si autrement il devait y avoir un vrai scandale qu'on ne pourrait détourner.

Or il nous semble que le cas d'un mariage peut être quelquefois assimilé à celui du dimanche ; et même pour certains mariages le scandale pourrait être plus grand si le prêtre refusait de dire la messe parce qu'il n'est plus à jeun, que pour un dimanche ou un jour de fête.

C'est donc au prêtre à examiner sérieusement : 1° si, même en se gênant, il pourrait trouver un prêtre encore à jeun qui pût dire la messe de mariage, car alors il ne lui serait pas permis de célébrer lui-même ; — 2° si la violation par lui du jeûne eucharistique est absolument secrète et doit toujours rester telle ; car si elle est de nature à

être connue, il ne devrait pas célébrer, parce que le scandale qui en pourrait résulter serait plus grand que celui dont il se croit menacé s'il ne célèbre pas ; — 3° si dans la circonstance actuelle il ne peut pas célébrer le mariage sans messe, et empêcher qu'il en résulte un vrai scandale grave.

Dans le cas qui nous est soumis, il nous semble bien qu'en raison des artistes venus exprès pour exécuter pendant la messe tout un programme musical concerté d'avance, et du mécontentement, de la fureur même des époux et de toute la famille, il y a un vrai scandale à craindre ; par conséquent, si le célébrant a tenu compte de ce que nous avons dit tout à l'heure, nous ne pourrions pas le trouver blâmable.

Q. — J'ai lu et fait lire à plusieurs confrères les notes très intéressantes parues en janvier 1913 sur le décret *Maxima cura*.

Ce décret promulgue exactement 9 causes canoniques de rémotion, et il semble bien qu'en fait toutes les raisons invoquées doivent pouvoir se ramener à ces 9 causes. Seulement ce n'est peut-être pas toujours facile de juger en pratique.

Voici un cas qui a été discuté entre nous.

Une paroisse privée de curé, et trop peu pratiquante pour espérer en avoir un dans l'avenir, se trouve placée à 5 k. d'une paroisse, à 4 k. d'une autre, et à 3 k. 1/2 environ d'une troisième.

Le curé situé à 3 k. 1/2 se dit surchargé de besogne ; un 2e invoque une raison de santé, et c'est le curé de la paroisse la plus éloignée qui est obligé de faire le binage.

Et il commence à trouver le service dur. Mettant en avant que les raisons invoquées par les deux autres confrères plus rapprochés ne lui paraissent pas suffisantes, il consent à aller dire la messe dans cette paroisse, mais seulement tous les 15 jours, et demande que le reste de la besogne soit fait par l'un ou l'autre de ses confrères, ou alors que la paroisse se contente d'avoir la grand'messe seulement tous les 15 jours.

M. le doyen, qui tient beaucoup à ce que la paroisse en question ait les offices tous les dimanches, propose cette solution au confrère bineur : lui obtenir un changement avantageux et faire venir à sa place un jeune curé bicycliste qui fera facilement le service des deux paroisses. Mais le confrère ne veut pas du tout entendre parler de changement, et il se demande si son *refus d'assurer le binage tous les 8 jours, et dans les conditions indiquées, est une raison suffisante pour que l'autorité diocésaine puisse le changer d'office*.

D'un autre côté, il semble que si l'évêque ne peut pas changer un curé pour la raison indiquée, il se trouve dans l'impossibilité d'assurer le service de toutes les paroisses du diocèse.

Nous serions reconnaissants au cher *Ami* de nous dire ce qu'il en pense.

R. — Le cas visé ici pourrait rentrer dans le n° 8 des causes canoniques de rémotion précisées par le décret *Maxima cura : négligence du ministère paroissial*. Le fait du tort spirituel causé à la paroisse, trop abandonnée, est certain. Le tout est de savoir dans quelle mesure en est coupable et responsable le curé qui refuse le service dont l'évêque lui a confié et imposé la charge. Evidemment c'est là matière à conflit, mais matière d'appréciation particulièrement délicate de part et d'autre.

Si les raisons alléguées par le curé récalcitrant sont valables, c'est alors que l'Ordinaire est dans son tort : le déplacement d'office n'aura pas lieu, malgré la continuation du présent état de choses. Dans le cas contraire, c'est le curé qui succombera et devra s'incliner devant la menace du décret d'amotion, élaboré conformément à la procédure du *Maxima cura*.

La commission officielle instituée canoniquement auprès de l'évêque a pour but, précisément, de l'aider à trancher, avec toutes garanties de bonne justice, les *dubia* de ce genre qui peuvent être l'occasion d'une contradiction grave entre un curé et l'autorité diocésaine. L'évêque doit s'attendre à ne pas voir toujours triompher ses sentiments personnels : le curé aussi ; et, en somme, il n'y a, ni pour l'un ni pour l'autre, humiliation quelconque ou inconvénient sérieux à accepter une décision préparée dans des conditions aussi honnêtes d'impartiale justice.

Vous avez raison. Le décret *Maxima cura* pourra parfois gêner un peu les administrations diocésaines, qui seront moins libres qu'autrefois de procéder au déplacement des curés pour raisons plus ou moins secrètes de bon gouvernement administratif. Mais, il ne faut pas oublier, d'autre part, que ce même décret constitue, entre les mains des évêques, pour l'*amotio parochorum* une arme autrement puissante et efficace que ne l'était la simple décision épiscopale dans le temps passé ; et, à tout prendre, les évêques retireront du décret cet avantage moral énorme de ne plus voir leurs sentences administratives, désormais impersonnelles, sujettes aux critiques d'impartialité ou d'abus de pouvoir dont elles étaient trop souvent l'occasion dans le clergé sous le régime de l'ancienne législation.

Q. — Est-ce que un prêtre suspens (pas nommément) administre *validement* les sacrements ? Il s'agit d'un prêtre qui serait suspens pour une faute volontaire commise dans son ministère et à laquelle les statuts diocésains ou le droit attachent la suspense, v. g. absoudre d'un cas réservé sans pouvoirs, marier des gens sans avoir fait au préalable la proclamation des bans, etc.

R. — La suspense totale, qui est à la fois *ab ordine, ab officio, a beneficio,* emporte la nullité des actes de juridiction sacramentelle, et c'est de ceux-là sans doute que vous entendez parler. Item, la suspense *a divinis,* en tant qu'elle est précisément suspense *ab officio,* entraîne la même conséquence d'invalidité.

Tout dépend donc du genre de suspense qui est en cause ; et l'on sait que dans l'interprétation usuelle de certains statuts la suspense dite *a sacris* est limitée à l'interdiction de célébrer la messe, ce qui laisse intact l'usage de la juridiction et du bénéfice.

LES CANTIQUES DU PSAUTIER DE PIE X

X

Le cantique de Judith : *Hymnum cantemus Domino* [1] pour les 1res Laudes du Mercredi

Qui n'a entendu parler de Judith et de son audacieux fait d'armes?

C'était une fille de la tribu de Siméon [2] et la plus illustre femme d'Israël en ce temps-là, — *præclarior... universæ terræ Israël ;* — elle habitait Béthulie. Mariée à un riche israélite, nommé Manassé, elle eut la douleur de le perdre assez peu de temps après son mariage, « au temps de la moisson de l'orge. » Ce jour-là Manassé, faisant travailler ceux qui liaient les gerbes dans les champs, fut soudainement frappé d'insolation et mourut presque aussitôt.

Judith était veuve depuis trois ans et demi déjà, quand les terribles Assyriens envahirent par le nord la Palestine. Leurs armées, que commandait le général en chef Holoferne, étaient arrivées devant Béthulie, semant partout le carnage et la ruine. La désolation et l'épouvante règnaient dans le cœur de tous. Béthulie fut réduite bientôt à la dernière extrémité. On songeait à se rendre au vainqueur.

C'est alors que l'énergique veuve, inspirée de Dieu, forma l'audacieux dessein de délivrer la cité. Après avoir prié et jeûné, elle part revêtue de ses plus beaux atours, et suivie d'une servante, pour le camp d'Holoferne. Par ses paroles et ses charmes elle s'insinue dans les bonnes grâces du guerrier, et est admise dans son intimité. Un soir que le général assyrien reposait sur son lit, accablé de sommeil par l'excès de l'ivresse, Judith « s'approcha de la colonne qui était à la tête du lit, détacha l'épée qui y était suspendue, et l'ayant tirée du fourreau, elle saisit les cheveux d'Holoferne et de deux coups sur la nuque elle lui trancha la tête... Et sortant sans retard, elle donna la tête d'Holoferne à sa servante pour la mettre dans son sac [3]. »

La courageuse israélite regagne alors Béthulie, assemble le peuple, leur montre la tête du terrible Holoferne, raconte ce qui s'est passé et invite tous les braves à se ruer sur le camp des Assyriens désormais sans chef. Le désastre fut complet. Chez les gens de Béthulie l'enthousiasme monta à son comble. Délirants d'allégresse, ils font cortège à leur intrépide héroïne et l'acclament : « Vous êtes, disent-ils, la gloire de Jérusalem, la joie d'Israël, l'honneur de notre peuple ! » [4] Mais la noble femme renvoyait toutes ces louanges au Dieu d'Israël dont la main en la circonstance se révéla si puissante et si bonne, et elle entonne alors son beau cantique : *Incipite Domino in tympanis,* etc.

Dans son entier, cet hymne ne compte pas moins de vingt versets. L'Eglise n'en a emprunté qu'une partie ; elle a détaché les dernières strophes — depuis le ℣ 15 jusqu'au ℣ 21 — pour en faire le cantique des 1res Laudes du Mercredi.

Nous devons commenter ici ces quelques versets seulement.

* * *

En voici la traduction :

15. — Chantons un cantique au Seigneur,
Chantons un hymne nouveau à notre Dieu !
16. — Adonaï, Seigneur, vous êtes grand,
Et magnifique dans votre puissance,
Et nul ne peut vous surpasser !
17. — Que toutes vos créatures vous servent,
Parce que vous avez parlé
Et tout a été fait ;
Vous avez envoyé votre esprit,
Et tout a été créé,
Et nul ne peut résister à votre voix.
18. — Les montagnes et les eaux sont agitées sur leurs [bases,
Les pierres se fondent comme la cire devant [votre face;
19. — Mais ceux qui vous craignent sont grands devant [vous en toutes choses !
20. — Malheur à la nation qui s'élève contre mon peuple !
Car le Seigneur, le Tout-Puissant se vengera [d'elle,
Il la visitera au jour du jugement ;
21. — Il livrera leur chair au feu et aux vers,
Afin qu'ils brûlent et qu'ils le sentent éternelle- [ment !

* * *

En quelle langue ces strophes furent-elles écrites? En grec, répondent quelques exégètes. C'est un critique protestant, L. Cappel, qui a le premier soutenu ce sentiment. Mais de bonne heure on a renoncé à l'hypothèse d'un original grec. Le livre de Judith est trop rempli d'hébraïsmes, pour qu'il soit permis de douter de sa provenance sémitique. Même dans les quelques versets que nous devons interpréter, ces hébraïsmes se rencontrent, et nous les signalerons en leur lieu.

Malheureusement l'original du livre est perdu. De là vient que les critiques se demandent : est-ce en hébreu ou en chaldéen que fut composé le chant de reconnaissance de Judith ? Partagées sont les opinions à cet égard. S. Jérôme affirme qu'un texte chaldéen existait de son temps et qu'il s'en est servi pour faire sa traduction [1]. D'autre part, Origène, qui vivait au IIIe siècle, déclare n'avoir jamais eu sous les yeux aucun texte hébreu du livre de Judith [2].

Quoi qu'il en soit, les critiques aujourd'hui pensent plus communément que l'hébreu fut la langue originale de notre cantique. Le texte grec qui nous reste n'est qu'une traduction, œuvre des Septante [3]. Il y en a eu des recensions multiples. A l'heure qu'il est, nous connaissons une trentaine de ces manuscrits grecs tous assez différents entre eux. Ceux de nos lecteurs qui possèdent la *Bible polyglotte* de M. Vigouroux y trouveront le texte du manuscrit de la Sixtine imprimé parallèlement avec le texte du manuscrit de Paris (supplément

[1] Judith, XVI, 15-21.
[2] Cf. Judith, VIII, 1, dans la version syriaque.
[3] Judith, XIII, 8-11.
[4] *Ibid.*, XV, 10.

[1] *Præf. in lib. Judith.*
[2] *Ep. ad Afric.*
[3] Quelques auteurs ont cru devoir l'attribuer à Théodotion. (Cf. Gillet, *Le livre de Judith*, préface, p. 84, dans la *Bible* de Lethielleux).

grec 609), étroitement apparenté au *Codex Ferrariensis* (106), qui représente le mieux, au jugement des critiques, la revision d'Hésychius. On verra que ces deux textes offrent plus d'une variante. Dès les premiers versets de notre cantique (℣℣ 16 et 17) ces variantes apparaissent ; elles se manifestent davantage dans la numérotation des versets qui diffère ici et là.

Si de plus on les compare avec la Vulgate latine, les deux textes grecs de la *Polyglotte* de Vigouroux présentent aussi avec elle d'assez notables divergences.

Au lieu des deux hémistiches :

Hymnum cantemus Domino,
Hymnum novum cantemus Deo nostro,

le grec porte simplement :

Ὑμνήσω τῷ Θεῷ μου ὕμνον καίνον.

Au verset suivant (16 de la Vulgate) le grec retranche *Adonaï*, mais il ajoute une épithète — ἔνδοξος — qu'on ne lit point dans le latin. Quant au troisième stique : *et quem nemo superare potest*, il n'existe pas dans le *Parisiensis*, et dans la *Sixtine* un seul mot en tient lieu : ἀνυπέρβλητος, *insuperabilis ;* le traducteur latin a donc légèrement paraphrasé.

Quant aux deux premiers stiques du ℣ 17 :

Tibi serviat omnis creatura tua :
Quia dixisti et facta sunt :

ils manquent dans le *Parisiensis* et ne se lisent que dans la *Sixtine*. Au lieu du : *et creata sunt*, dans le quatrième stique, le grec porte : ᾠκοδόμησε, expression qui attribue très directement et personnellement l'œuvre de la création à l'Esprit de Jéhovah.

Le verset 19 de notre Vulgate ne répond, absolument parlant, à aucun verset parallèle des textes grecs. Ces derniers portent, il est vrai, deux phrases, séparées d'ailleurs par un verset entier, totalement omis dans la Vulgate, et auxquelles peut se référer le *Qui autem timent te, magni erunt apud te per omnia*. Voici ces incises, dont on saisira tout de suite les différences avec la version latine :

Ἐπὶ δὲ τοῖς φοβουμένοις σε σὺ εὐϊλατεύεις αὐτοῖς
. . . . . .
Ὁ δὲ φοβούμενος τὸν κύριον μέγας διαπαντός.

Ce qu'il y a de frappant, c'est que les Septante intercalent ici un verset entier que nous traduisons : « Tout sacrifice qu'on t'offre en odeur de suavité est petit ; toute la graisse des holocaustes est très petite ; mais celui... etc. »

Que faut-il penser du texte de notre Vulgate latine ? Beaucoup estiment qu'elle doit être préférée au grec, parce qu'elle reproduirait plus fidèlement l'original [1] ; d'autres sont d'un avis tout opposé, Eichhorn, par exemple, qui refuse à S. Jérôme la compétence voulue pour traduire le texte chaldéen qu'il possédait [2]. Cette imputation n'est qu'une calomnie. Nous devrons reconnaître que le célèbre docteur pouvait mieux que personne s'acquitter de sa tâche de traducteur et donner une version de Judith offrant des garanties très sérieuses d'exactitude et de fidélité.

Quant à préciser lequel des deux textes, du grec ou du latin, représente le mieux l'original soit hébreu, soit chaldéen, nous ne pouvons le faire de façon certaine ; ce point de critique demeure indécis et nous ne voyons pas qu'il vienne à être élucidé de sitôt [1].

Notre traduction française a été faite sur la Vulgate, et c'est le texte latin que nous commenterons, en nous aidant au besoin du grec et de ses variantes.

* * *

Le chant de Judith, tel que nous le lisons dans le Psautier de Pie X, se compose d'un exorde et de quatre strophes (15, — 16, — 17, — 18-19, — 20-21).

Voici les deux stiques qui servent d'*exorde :*

Chantons un cantique au Seigneur,
Chantons un hymne nouveau à notre Dieu !

En réalité ce début n'est pas l'exorde du cantique. Le véritable exorde se lit au commencement même de l'hymne triomphal de notre héroïne :

Célébrez le Seigneur au son des tambourins,
Chantez le Seigneur avec les cymbales,
Modulez en son honneur un cantique nouveau,
Exaltez et acclamez son nom [2].

Mais l'ordonnateur du Psautier n'a voulu garder que les derniers versets du chant d'action de grâces de la pieuse juive, et il a fait la coupure au bon endroit.

Comme on peut aisément s'en rendre compte, le cantique se divise en deux parties : dans la première (2-14) la femme israélite décrit avec complaisance et ironie les diverses phases de sa victoire sur Holoferne ; dans la seconde (15-21) elle remercie le Seigneur à qui doit être attribué cet éclatant triomphe [3]. La ligne de démarcation entre les deux parties est tracée de façon assez nette par le ℣ 15 : *Hymnum cantemus Domino ; hymnum novum cantemus Deo nostro*. C'est donc à bon droit que l'ordonnateur du Psautier a détaché là les versets qu'il voulait introduire dans la psalmodie des laudes de la *Feria IV*a. Le procédé était d'autant plus habile que cette fin du cantique (15-21) forme un tout homogène, très séparable de ce qui précède, et que d'ailleurs la transition ménagée par le ℣ 15e présente aussi le caractère d'un exorde s'adaptant très bien à notre cantique des premières Laudes du Mercredi.

[1] Cf. Gillet, *loc. cit.*
[2] Eichhorn, *Einl.*, p. 326.

[1] Cf. Prat, *Le livre de Judith*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux.
[2] Cf. Judith, xvi, 2.
[3] Ces deux parties sont loin de se ressembler. La première est incontestablement la plus originale ; la seconde se compose d'emprunts à différents livres de l'Ancien Testament. Déjà nous avons eu l'occasion d'observer qu'il en est ainsi dans maintes poésies des inspirés bibliques. Judith connaissait les chants sacrés de ses aïeux et les divines Ecritures d'Israël. Quoi d'étonnant dès lors qu'elle se soit inspirée de ses souvenirs et qu'elle ait fait entrer ces réminiscences poétiques dans son hymne d'action de grâces ? On se tromperait absolument en tout cas, si l'on arguait des différences assez sensibles qui nuancent les deux parties de l'hymne de Judith, pour soutenir que le tout est l'œuvre d'un rédacteur postérieur, et que la pieuse juive n'en peut sûrement être regardée comme l'auteur.

Judith qui vient de rappeler comment s'opéra la merveilleuse et inattendue délivrance de Béthulie invite son peuple à chanter avec elle le Seigneur. Quel est donc ce « Seigneur » ? Nul doute, c'est Jéhovah, car elle l'appelle : « *notre* Dieu. » Or le Dieu d'Israël n'était pas autre que le Jéhovah de l'Alliance, celui qu'avaient connu et adoré Abraham, Jacob, Moïse, en un mot tous les patriarches et ancêtres de la nation.

Judith veut qu'il soit chanté à ce Dieu « un hymne nouveau » ; il fallait un cantique « nouveau » en effet pour célébrer une délivrance si nouvelle. Si l'on veut apprécier toute la « nouveauté » du triomphe de Judith, il faut lire les strophes sarcastiques du début, où elle montre Assur et ses innombrables soldats (℣ 5) vaincus par une *femme* (7) ! où elle parle du farouche Holoferne (8) terrassé par les grâces du visage de la fille de Mérari, par l'éblouissement de ses cheveux et l'éclat de ses sandales (10, 11) ! Tout cela est dit en termes d'un pittoresque achevé, avec une verve concise, alerte, incisive ; le morceau entier est admirable. Et de vrai l'histoire d'Israël n'avait enregistré jusque-là que fort peu d'événements aussi glorieux pour la nation et aussi extraordinaires. Judith voulut donc faire ce que firent avant elle Moïse, Débora, David, et comme eux elle chante sa reconnaissance au Seigneur, Dieu d'Israël.

Dans sa pensée la délivrance de Béthulie était comparable à ce que Dieu a fait de plus grand dans le monde. Or au jugement des poètes bibliques, les œuvres divines les plus remarquables, les plus grandioses, c'était la création d'abord ; ensuite ce furent les étonnants prodiges qui marquèrent la promulgation de la Loi sur la montagne du Sinaï toute fumante de la foudre et toute sillonnée d'éclairs. Voilà pourquoi notre héroïne commence par évoquer le souvenir de la toute-puissance de Jéhovah : c'est le sujet de la 1re strophe.

* * *

Première strophe :

Adonaï, Seigneur, vous êtes grand,
Et magnifique dans votre puissance,
Et nul ne peut vous surpasser !

Nous rencontrons ici l'un des noms que les Juifs donnaient à la divinité pour éviter de prononcer le divin tétragramme : *Jéhovah*. Adonaï est un pluriel de majesté ; ce mot signifie : « Seigneur » et « Maître ». Aussi l'autre substantif *Domine,* qui suit immédiatement, semble-t-il être ajouté par epexégèse. Il est également permis de penser que ce *Domine* traduit le mot *Jéhovah* qui sans doute se trouvait dans l'original, accolé au nom d'Adonaï, de sorte que ce dernier substantif serait pris adjectivement, et servirait à déterminer la personnalité même de Jéhovah, dont il expliquerait l'un des attributs transcendantaux, c'est-à-dire la toute-puissance universelle et dominatrice. N'est-ce pas ce qu'ont compris les traducteurs français de la Bible de Crampon, qui interprètent ainsi :

Maître souverain, Seigneur, vous êtes grand, etc.

Trois autres attributs de Dieu sont encore mis en relief : sa grandeur ou son excellence : *magnus,* μέγας ; sa magnificence : *præclarus,* θαυμαστὸς ; sa force invaincue : *quem nemo superare potest,* ἀνυβέρβλητος. — Le grec en ajoute un quatrième : ἔνδοξος, qu'on pourrait traduire par *gloriosus,* le « glorieux », celui dont tout le monde raconte la gloire.

On remarquera que ces épithètes conviennent admirablement à Jéhovah vainqueur d'Assur et d'Holoferne. Toute la puissance d'Assur ne s'était-elle pas — au point de vue juif — concentrée dans ce terrible général qu'Assurbanipal lançait à la conquête des pays occidentaux ? Or le Dieu d'Israël, s'écrie Judith, est plus grand que lui. — Holoferne paraissait devoir l'emporter sur tous les princes, fort qu'il était de ses armées innombrables, de « ses troupes qui remplissaient les torrents » [1], et de « ses chevaux qui couvraient les vallées » ; or Jéhovah, le Dieu de Judith, est plus magnifique et plus fort que lui. — Holoferne s'était vanté qu'il « brûlerait le pays, qu'il passerait les jeunes gens au fil de l'épée, qu'il ferait des enfants un butin et des vierges des captives ; » or Jéhovah, le protecteur d'Israël, a été plus vaillant que lui et a brisé sa puissance. — La raison de cette supériorité de Jéhovah sur Assur, c'est que lui seul est *Adonaï,* c'est-à-dire le seul « Maître », le seul « Seigneur », et que le monde entier obéit à ses ordres.

Voilà pourquoi la pieuse juive rappelle en une deuxième strophe le souvenir de la création, œuvre de Jéhovah tout-puissant.

* * *

Deuxième strophe :

Que toutes vos créatures vous servent,
Parce que vous avez parlé
Et tout a été fait ;
Vous avez envoyé votre esprit,
Et tout a été créé,
Et nul ne peut résister à votre voix.

Le parallélisme entre ces hémistiches est saisissant. Au premier vers répond exactement le dernier, comme un écho lointain répond à la voix qu'il reproduit ; les quatre stiques intermédiaires se répondent à leur tour et se complètent en s'expliquant.

N'est-ce pas une très belle pensée que de nous montrer ici la création entière : πᾶσα ἡ κτίσις, vouée au service de son créateur : δουλευσάτω ? Ce n'est point là du reste une simple figure de langage, un pur développement oratoire ; l'expression traduit strictement une réalité. Les psalmistes et les prophètes disent la même chose en d'autres termes, non moins suggestifs ni moins éloquents :

C'est lui, Jéhovah,...
Qui compte le nombre des étoiles,
Et les appelle toutes par leurs noms.
. . . . . .
D'après ses lois tout subsiste jusqu'à ce jour
Car tous les êtres obéissent à ses ordres
. . . . . .

[1] En Palestine les torrents desséchés durant l'été servent de grandes routes aux foules et aux armées.

Il regarde la terre et elle tremble ;
Il touche les montagnes et elles fument [1].

Et Isaïe :

Levez les yeux en haut,
Et regardez : qui a créé ces choses ?
C'est lui qui fait marcher en ordre leur armée,
Et qui les appelle toutes par leur nom ;
Et à cause de la grandeur de sa puissance, et de [l'énergie de sa force,
Il n'en est pas une qui fasse défaut [2].

N'est-ce pas exactement ce que Judith proclame de son côté : καὶ οὐκ' ἔστιν ὃς ἀντιστήσεται τῇ φονῇ σου.

Viennent maintenant les motifs de cette suprématie universelle de Dieu, tous tirés du fait primordial de la création. Il semble bien que l'héroïne de Béthulie a emprunté ses expressions et même ses pensées à quelque chant sacré de l'Ancien Testament, peut-être au Ps. XXXII, où nous lisons :

Que toute la terre révère Jéhovah,
. . . . . .
Car il a dit et tout a été fait,
Il a ordonné et tout a existé.

Judith affirme que Dieu a « *envoyé* son *esprit* », à la façon d'un puissant monarque qui n'agit point directement par lui-même, mais par l'intermédiaire d'un ambassadeur qui opère en son nom. Cette idée lui fut inspirée par le souvenir du Ps. CXLVII, où il est dit que le Seigneur

Envoie ses ordres à la terre ;
Sa parole court avec vitesse.
. . . . . .
Il fait souffler son vent et les eaux coulent.

Dans le grec, Judith s'exprime d'une façon plus pittoresque que dans la version latine : c'est le « souffle » même de Dieu, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, qui *édifie* l'immense univers :

Ἀπέστειλας τὸ πνεῦμά σου
Καὶ ὠκοδόμησε.

Par là notre cantique rejoint la pensée de Job : « Son esprit a orné les cieux [3], » formule qui se réfère elle-même à Gen. I, 2.

* * *

Troisième strophe :

Les montagnes et les eaux sont agitées sur leurs [bases,
Les pierres se fondent comme la cire devant votre [face ;
Mais ceux qui vous craignent sont grands devant vous [en toutes choses !

Cette strophe n'est pas sans offrir quelque lien étroit avec la deuxième ; elle continue en réalité la théologie développée dans les vers précédents, à savoir, l'universelle et nécessaire domination du Tout-Puissant sur la créature. A l'appui de cette doctrine une preuve nouvelle est produite, ou plutôt une sorte de *confirmatur* corrobore ce qui a été dit, puisque les êtres qui semblent les plus inertes, qui par leur masse et leur dureté offrent le plus de résistance, nous sont maintenant montrés entièrement soumis par d'inflexibles et victorieuses lois aux ordres du Créateur. Cette attitude des êtres irraisonnables — eaux, pierres, montagnes — en face de Dieu est mise ici au futur : *movebuntur, liquescent,* σαλευθήσεται, ταχήσονται, comme s'il s'agissait d'événements à venir ; nous pouvons croire que ces futurs sont à interpréter selon les règles de la syntaxe hébraïque. En hébreu l'aoriste au futur est employé pour le présent, lorsqu'il s'agit d'énoncer des vérités *générales*, des choses qui se répètent toujours ou ordinairement, des manières d'être ou d'agir qu'on rencontre fréquemment. C'est le cas ici, pensons-nous ; voilà pourquoi nous avons traduit par le présent, et cette interprétation est celle des meilleurs exégètes. Il suit de là que Judith a voulu déclarer avec plus de force l'impérieuse domination du Seigneur et sa maîtrise souveraine sur toutes choses.

Evidemment le Créateur ne manifeste point toujours sa toute-puissance par les actions d'éclat et les extraordinaires commotions de la nature dont il s'agit au ℣ 18. L'héroïne de Béthulie se place ici sur le terrain des prodiges et du miracle, d'autant mieux que la délivrance du peuple qui venait d'avoir lieu demeurait à son sens et était en réalité un miracle de tout premier ordre. Conséquemment sa pensée se reporte vers les faits les plus étonnants de l'histoire sacrée d'Israël : tels le passage de la mer Rouge, le passage du Jourdain, la promulgation de la Loi au Sinaï. Chacun sait dans quels termes pompeux le psalmiste décrit la marche de Dieu à la tête de son peuple, au milieu des ennemis qui de toutes parts cherchaient à l'assaillir :

O Dieu, quand tu sortais à la tête de ton peuple,
Quand tu t'avançais dans le désert,
La *terre fut ébranlée,*
Les cieux eux-mêmes *se fondirent devant Dieu,*
Le Sinaï *trembla devant Dieu,* le Dieu d'Israël !

Il est donc manifeste que Judith rappelle ces éclatants souvenirs parce que dans sa pensée elle leur compare l'événement glorieux qui vient d'arriver.

Au surplus, le tableau qu'elle trace de l'action divine sur le monde physique n'est pas nouveau ; on retrouve les mêmes expressions dans les poètes bibliques, lorsqu'ils nous dépeignent les manifestations de la puissance de Jéhovah en faveur de son peuple. Dieu se plaisait d'ordinaire à environner sa majesté du même appareil de solennité terrible qui inspire l'épouvante aux créatures : c'est la terre ébranlée qui chancelle ; ce sont les fondements des montagnes qui tremblent [1] et fondent comme la cire devant son éblouissant regard [2] ; ce sont les eaux qui mugissent et rebondissent en arrière épouvantées [3]. Judith ne fait donc que s'inspirer de ses modèles, et adapter aux circonstances des expressions devenues presque classiques.

Ce qu'elle ajoute pour ceux qui « craignent » Jéhovah et le révèrent, à savoir qu'ils « sont grands en toutes choses devant le Seigneur », n'est qu'une

[1] Cf. Ps. CXLVII, 4 ; CXVIII, 91 ; CIII, 32. Comp. Job, XXXIV, 14, suiv.
[2] Is., XL, 26.
[3] Job, XXVI, 13.

[1] Cf. Ps. XVII, 8, 9.
[2] Cf. Ps. XCVII, 5.
[3] Cf. Ps. CXIII, 3, 5.

réminiscence de maints passages de l'Ancien Testament. Il est peu d'idées aussi souvent répétées dans la Bible que celle de la protection accordée par Jéhovah à ses fidèles, protection qui pour eux devient une source de prospérité et de grandeur [1]. — On remarquera l'antithèse entre les effets terrifiants que la seule vue de Dieu produit sur le monde des créatures irraisonnables, et les effets que le Seigneur produit par sa miséricorde dans toute âme qui le révère et l'aime.

De tout cela l'application est aisée. Les puissants, les forts, les orgueilleux — tels Assur, Holoferne et ses farouches soldats — sont renversés par le bras du Seigneur ; « ils s'enfuient comme des enfants et périssent devant la face du Dieu d'Israël [2]. » Au contraire les petits, les faibles, ceux qui paraissent désespérés et perdus — tels Judith et les siens — n'ont rien à craindre du Dieu fort ; loin de les exterminer ou de les confondre, la toute-puissance divine les sauve et les fortifie.

Telle est la loi générale du gouvernement de Jéhovah et de sa Providence : humilier les orgueilleux, et exalter les humbles. C'est ce que la pieuse juive développe encore davantage, en la strophe suivante, par l'application de ces principes à son peuple.

* * *

Quatrième strophe :

Malheur à la nation qui s'élève contre mon peuple !
Car le Seigneur Tout-Puissant se vengera d'elle,
Il la visitera au jour du jugement ;
Il livrera leur chair au feu et aux vers,
Afin qu'ils brûlent et qu'ils le sentent éternellement !

Le cantique finit par une malédiction. Qu'on ne s'en étonne point. Moïse le premier a donné l'exemple en prédisant les anathèmes qui frapperaient quiconque oserait toucher à Israël [3]. Et Balaam qui était venu pour maudire la nation choisie ne retourna-t-il pas comme malgré lui ses imprécations contre les ennemis du peuple préféré de Jéhovah : « Béni soit, s'écria-t-il, celui qui te bénira ! Maudit celui qui te maudira ! [4] » Il y a dans le cri spontané de Judith un accent de patriotisme qui loin de déplaire nous émeut plutôt, parce qu'il trahit la conviction religieuse profonde de cette juive qui avait foi dans les promesses de Dieu à Israël.

Aussi bien ajoute-t-elle : « Le Seigneur se vengera » de cette nation hostile et « la visitera au jour du jugement. » Les commentateurs voient une prophétie dans ces paroles. C'en était une, en effet, et même une prophétie à double portée. Elle visait d'abord le prochain avenir de la redoutable monarchie assyrienne qui moins de vingt ans plus tard [5], après la mort d'Assurbanipal, devait disparaître pour ne plus se relever. Mais l'oracle, remarque justement M. Fillion [6] avec la plupart des exégètes catholiques, s'étendait plus loin que la scène visible du monde assyrien. Sous des figures de langage qu'on retrouve dans Isaïe [1], Judith semble bien avoir voulu faire allusion aux souffrances pénales des méchants dans l'autre vie. A prendre à la rigueur de la lettre les expressions dont elle se sert, on ne voit pas qu'elles puissent s'appliquer sans une exagération manifeste aux Assyriens vaincus, ou aux ennemis d'Israël en général frappés par la divine justice, tandis qu'elles s'entendent fort bien des tourments éternels infligés par Dieu aux damnés : *Sentiant usque in sempiternum !* Il est remarquable que le Christ voulant dépeindre les supplices de l'enfer a employé les termes mêmes du cantique de Judith, puisqu'il parle lui aussi du *feu* qui ne s'éteindra jamais et du *ver* qui rongera toujours [2]. L'auteur de l'*Ecclésiastique,* VII, 17, a donc eu raison d'écrire que « le feu et le ver sont le châtiment de l'impie. »

* * *

Chacun sait que les Pères se sont plu à saluer dans l'héroïne de Béthulie une figure de la Vierge, mère du Rédempteur. Plus chaste encore que Judith et plus humble aussi, elle a par ses exemples et ses vertus triomphé de l'orgueil et du sensualisme. Par son Fils elle a également vaincu Holoferne, c'est-à-dire le démon, et tous ses affidés. Cette victoire de Marie nous anime à lutter de notre côté pour détruire en nous les passions mauvaises, et combattre autour de nous les influences néfastes de l'enfer. Notre force est en notre Dieu ; c'est de lui que nous devons attendre tout secours, très confiants d'ailleurs dans les promesses qu'il a faites de ne point abandonner son Eglise. Malheur, trois fois malheur à quiconque touche à cette arche sainte ! les plus audacieux s'y sont brisés, et leurs tentatives ont échoué dans la honte. Dès ce monde on peut dire que le Seigneur les a « visités » ; que sera-ce dans l'autre vie, où des tourments sans fin leur feront expier leur criminelle audace ? « Le feu et le ver sont le châtiment de l'impie » ; leur ver, ajoute le prophète [3], ne mourra point et leur feu ne s'éteindra jamais.

* * *

Post-Scriptum. — Nous avons reçu du P. Condamin la lettre suivante :

Ore Place, Hastings, le 20 février 1914.

Monsieur le Directeur,

Permettez-moi de vous demander l'hospitalité d'une demi-colonne pour une rectification.

L'auteur anonyme du premier article de l'*Ami du Clergé* du 5 février dernier écrit, à propos d'*Isaïe* XII : « Il est fort surprenant que des critiques catholiques — le P. Condamin en particulier — se prononcent si nettement contre l'attribution de ces quelques vers à Isaïe. »

L'expression « si nettement » ne devrait pas être entre guillemets, n'étant pas dans mon texte ; de plus elle rend mal ma pensée. Dans *Le Livre d'Isaïe*, p. 98, après une autre discussion, où je trouve les raisons

[1] Cf. Ps. XIV, 14 ; XXIV, 14 ; XXX, 20 ; XXXIII, 10 ; XLV, 3 ; etc.
[2] Cf. Judith, XVI, 14.
[3] Cf. Deut., XXVIII, 7 ; XXXIII, 27.
[4] Nomb., XXIV, 9.
[5] Cf. Hagen, *Lexicon*, p. 1338 : Chronologia regum Assyriorum.
[6] *La Sainte Bible*, t. III, p. 429.

[1] Cf. Is., LXVI, 24.
[2] Cf. Marc, IX, 44, 45, 48.
[3] Is., LXVI, 24.

apportées par les critiques *insuffisantes* pour décider contre l'authenticité, j'ajoute : « Quant au chapitre 12, les raisons sont plus fortes de le regarder comme une addition faite plus tard. » Ces raisons, « plus fortes » que les précédentes, peuvent donner une probabilité, voilà tout. J'expose brièvement ces raisons, et je termine en disant : « Tout cela porte des critiques vraiment prudents, comme Dillmann et Skinner, à se prononcer contre l'attribution de ces quelques vers à Isaïe. »

Est-ce là se prononcer « si nettement » ?

« Des critiques catholiques » ne pourront-ils pas discuter certaines questions d'authenticité, avec prudence et à condition de reconnaître toujours un auteur inspiré ? Qu'y a-t-il là de « surprenant » ?

Dans la note 2 de la colonne précédente on lit : « Le P. Condamin, *Le Livre d'Isaïe*, p. 93, va plus loin que Bickell, et retranche purement et simplement le second *Jéhovah*... » — Je « retranche » de quel texte ? La version des Septante, la Vulgate et la Version syriaque n'ont qu'une fois le nom de *Jéhovah*. Le texte massorétique des Juifs actuels est donc pour l'auteur de l'article une autorité irréfragable ? On souhaiterait plus d'exactitude dans la critique des opinions.

Agréez, je vous prie, Monsieur le Directeur, l'expression de mes sentiments bien respectueux.

ALBERT CONDAMIN, S. J.

Le P. Condamin me permettra de faire remarquer que « si nettement » et toute la phrase où cet adverbe se trouve, ne sont point une citation de lui. — Le R. P. affirme d'ailleurs 1° que ce « si nettement » rend mal sa pensée, et 2° que pour des critiques prudents, comme Dillmann, etc., il y a des raisons plus fortes de se prononcer contre l'authenticité du chap. XII^e d'Isaïe. Nous enregistrons cette double affirmation, et cela d'autant plus volontiers que nous avions cru — mais nous nous trompions — que le P. Condamin se rangeait parmi les « critiques prudents » défavorables à l'authenticité. Quant au droit des critiques catholiques à discuter — avec prudence et *servatis servandis* — certaines questions d'authenticité, nous le reconnaissons et l'admettons aussi pour notre part, à la condition toutefois qu'on n'aboutisse pas au dépècement des textes, comme il se voit quelquefois, — mais pas dans les livres du P. Condamin, je me plais à le dire.

On attend toujours l'*Introduction au livre d'Isaïe*, qui complètera le 1^er volume dont notre savant critique a enrichi notre littérature biblique française.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

H. PETITOT. — **Introduction à la philosophie traditionnelle ou classique.** — In-16 de 227 p., 3 f. — Paris, Beauchesne.

Abbé DEHOVE. — **Les principes généraux de la morale kantienne.** *Etude critique.* — In-8 de 135 p. — Lille, Desclée.

Abbé LE GUICHAOUA. — **L'Ame et Dieu.** *Réflexions philosophiques.* — In-8 de XV-262 p., 5 f. — Paris, Lethielleux.

NICOLAS MONACO, S. J. — **Prælectiones metaphysicæ generalis.** — In-8 de XIII-350 p. — Prati, Giachetti et soc.

REINSTADLER. — **Elementa philosophiæ scholasticæ.** Ed. 7^a et 8^a ab auctore recognita. — 2 vol. in-12 de XLVIII-1052 p., br. 8 f. 25, rel. 10 f. — Fribourg-en-Brisgau, Herder.

I. — L'*Introduction* du P. Petitot ne s'adresse pas à des élèves sortant de rhétorique, mais à des hommes cultivés même dans les sciences philosophiques, tels qu'on en rencontre tant aujourd'hui, parfois chrétiens pratiquants, mais dédaignant de connaître la philosophie scolastique que préconise l'Eglise, sans doute parce qu'elle ne rentre pas dans les matières inscrites aux programmes officiels. Le P. Petitot a voulu secouer cette indifférence, et n'a pas de peine à montrer au lecteur qui veut le suivre, fût-ce au prix d'un léger effort par moments, quelle supériorité, quelle plénitude, quelle profondeur caractérise les solutions apportées par la philosophie traditionnelle de l'Eglise aux plus hauts et aux plus importants problèmes de la pensée et de la destinée humaine. Bien préparé à cette tâche par ses études sur Pascal, par une connaissance sérieuse de l'histoire de la philosophie, notamment de la philosophie grecque, familiarisé avec les notions métaphysiques (d'acte et de puissance, par exemple, dont il se fait une arme redoutable contre le bergsonisme), le P. Petitot joint à ces qualités du spécialiste celles du vulgarisateur : un style aisé, clair, plein de mouvement, agrémenté de réminiscences littéraires, tantôt s'abandonnant en une sorte de causerie familière, tantôt se resserrant en maximes brèves et martelées qu'on a la tentation de noter, tant elles offrent de plénitude. Excellent livre d'apologétique, à lire, et à faire lire autour de nous.

II. — M. l'abbé Dehove, professeur aux Facultés catholiques de Lille, nous expose, en suivant pas à pas Kant lui-même, *les fondements généraux* de la morale kantienne, et fait suivre cet exposé d'une critique très serrée, qui vise à montrer que la théorie de Kant manque de cohérence, et recèle de multiples contradictions qui la ruinent. Cette étude, puissamment pensée et fortement documentée, est un peu dure à suivre ; mais la faute en est moins au style du critique français qu'à la pensée du philosophe allemand. Ecrit pour les professeurs de l'enseignement secondaire libre, l'opuscule de M. Dehove mérite de plus nombreux lecteurs, et peut en affronter de plus exigeants.

III. — *L'Ame et Dieu !* Ce sont là des sujets qui ne vieillissent pas. L'auteur de ce nouveau volume, ancien professeur de philosophie au Grand Séminaire de Poitiers, nous fait part de ses réflexions personnelles sur bon nombre de problèmes philosophiques de première importance. On n'y trouvera rien de bien nouveau, rien de très approfondi non plus, même quand l'auteur prend parti dans des questions discutées ; par contre on y trouvera une doctrine ferme et sûre, exprimée en un style agréable, sous forme d'entretien de l'âme avec elle-même, et rencontrant parfois de très heureuses formules qui maintiennent la bonne tenue du style. L'auteur connaît les controverses actuelles, et cite même à l'occasion les plus récents écrivains. Signalons, parmi les sujets sur lesquels il a le plus appuyé, l'origine de nos idées et leur valeur, la preuve de l'existence de Dieu par l'argument du premier moteur, et surtout « les conditions philosophiques de l'évolution » où de bonnes considérations viennent à l'appui d'une thèse fort discutée.

IV. — Les *Prælectiones metaphysicæ generalis* du P. Monaco, S. J., professeur de théologie à l'Université Grégorienne, sont un ouvrage de fond. Sur la demande de ses élèves, l'auteur publie les leçons de son cours après les avoir mises au point. On ne saurait dénier à l'auteur une connaissance approfondie de son sujet,

une pensée puissante et très personnelle, et un admirable talent d'exposition. L'ouvrage forme un tout solide, fortement enchaîné, se développant avec aisance dans un latin facile et intéressant, mais non pas diffus. Mais ce qui plaît le plus, c'est l'attitude du R. P. dans les questions controversées. Loin de trancher avec hauteur, comme tant d'autres, hélas ! des problèmes les plus difficiles à coup d'affirmations dont l'insuffisance égale l'assurance, il étudie patiemment chaque opinion, remonte à ses origines philosophiques, réduit la controverse à ses principes et montre qu'elle résulte de conceptions ou de méthodes initiales divergentes sur tel point déterminé : si l'on envisage ce point de telle manière, on aboutit logiquement à telle opinion ; si on l'envisage de telle autre manière, on aboutira à telle autre. Quelle attitude faut-il donc prendre ? Tout est là. La plupart du temps, l'auteur conclut que les différentes attitudes sont légitimes, mais qu'on aurait tort de les rendre exclusives, et souvent il arrive à déterminer sur quel terrain supérieur pourrait se faire l'union. Cette méthode, éclectique au meilleur sens du terme, apaisante et charitable, est appliquée avec un bonheur tout particulier par l'auteur à la discussion des systèmes sur l'identité de l'essence et de l'existence, controverse à laquelle des affirmations péremptoires et outrées ont donné récemment un regain d'acuité. Cet ouvrage est un excellent manuel.

Ce serait en même temps un bon instrument de travail, si la documentation était établie avec autant de soin et de conscience que la doctrine, et si quelques points tout particulièrement importants étaient plus approfondis : tels les problèmes relatifs aux transcendentaux et aux causes, telle encore la discussion avec les Scotistes sur la distinction *formalis a parte rei*, que notre auteur écarte un peu brièvement. Quant à la documentation, il faudrait qu'elle fût plus complète pour la philosophie scolastique, et qu'elle s'étendît aussi à la philosophie moderne. En réalité la doctrine telle que l'expose le R. P. suffit à réfuter les thèses fausses des modernes, et même les spécialistes retrouveraient aisément dans telle ou telle objection, discutée à la fin des thèses, la doctrine de tel ou tel moderne. Dès lors pourquoi ne pas le dire ? L'auteur l'a fait nettement en deux cas, citant en objection les textes mêmes de Pestalozza (p. 53-56), et de Hégel (p. 112-113) pour les réfuter. Pourquoi ne pas étendre ce procédé aux autres thèses, en amplifiant quelque peu les citations et en les replaçant dans leur milieu systématique ? Souhaitons que l'auteur, dans une prochaine édition, comble ces lacunes.

V. — Tous nos lecteurs connaissent le manuel de Reinstadler, et il serait superflu de le leur recommander. Qu'il nous suffise de signaler l'apparition de la 8e édition. L'auteur y a accordé plus d'attention que dans les précédentes aux systèmes philosophiques actuels qui convergent vers le Modernisme : agnosticisme, immanentisme, néo-criticisme, pragmatisme, évolutionisme, subjectivisme, déterminisme, monisme. Il a également tenu son ouvrage au courant des préoccupations actuelles de la psychophysiologie (hystérie, mécanisme des sensations, etc.) et des controverses entre scolastiques (notion de vérité, distinction réelle de l'essence et de l'existence, etc.). Mais pour le fond, — et c'est ce qui fait son mérite, — l'ouvrage dépend toujours principalement de la *Philosophia Lacensis* et des travaux philosophiques du cardinal Mercier.

Raoul de Scorraille, S. J. — **François Suarez,** de la Comp. de Jésus, d'après ses lettres, ses autres écrits inédits, et un grand nombre de documents nouveaux. — T. Ier : *l'Etudiant, le Maître* (avec portrait de Suarez) ; t. II : *le Docteur, le Religieux*. — 2 forts vol. grand in-8 de XXII-484 et 550 p. — Paris, Lethielleux.

Aucun théologien ne saurait rester indifférent à ce qui touche Suarez. Cet auteur, si connu par ses ouvrages et par ses doctrines, aura désormais, grâce au P. de Scorraille, une biographie digne de lui.

L'auteur nous apprend, dans son avant-propos, que la vie et la doctrine de Suarez vont être l'objet d'une série de travaux importants dont la présente biographie n'est qu'une partie : « L'homme et l'œuvre, dit-il, appelaient ces quatre sortes de travaux et de publications :

« D'abord une *vie* complète du grand théologien jésuite ;

« Ensuite la recherche, et, s'il y avait lieu, l'impression de ses *écrits inédits ;*

« En troisième lieu, une *étude* d'ensemble sur ses doctrines, soit philosophiques, soit théologiques, et sur l'influence qu'elles ont exercée ;

« Enfin une *édition* critique, et autant que possible, définitive, de toutes ses œuvres. »

Cette édition critique des œuvres complètes de Suarez n'est pas encore sur le métier. Mais le P. de Scorraille annonce à mots couverts et sans en désigner l'auteur, qu'une étude approfondie sur les doctrines de Suarez est en préparation. Il nous dit que la Collection des *Opera inedita Francisci Suarez,* « malgré son étendue et l'énorme travail qu'elle demande pour être mise au point, sera bientôt en état d'être offerte à un éditeur » ; elle sera le résultat des patientes recherches du P. Ernest Rivière et du P. de Scorraille lui-même. Quant à la *Vie* de Suarez, elle forme l'objet des deux présents volumes.

Pour l'écrire, le P. de S. a utilisé tout d'abord les anciennes biographies, notamment celle de Descamps et celle de Sartolo, mais complétées par une foule de documents inédits, que le R. P. exilé de France par la persécution religieuse est allé découvrir un peu partout, et « dont le classement suivant peut donner une idée générale :

Quatre-vingts lettres écrites par Suarez et une quarantaine écrites à Suarez ;

Ses autres écrits inédits, au nombre de cent environ ;

Plusieurs centaines de lettres ou extraits de lettres, la plupart émanant de ses supérieurs et de ses confrères, et se rapportant toutes, de plus ou moins près, aux incidents de son existence ;

Beaucoup d'autres documents de sources officielles ou privées, notamment de sources diplomatiques... ;

Enfin plusieurs ouvrages restés inédits... » et parmi eux l'ouvrage manuscrit du P. Pierre de Poussines, S. J., intitulé : *Historia Controversiarum quæ inter quosdam e sacro Prædicatorum ordine et Societatem Jesu agitatæ sunt ab anno 1548 ad 1612* (il s'agit surtout de la controverse *De Auxiliis).*

Muni de ces documents, qu'il cite volontiers, le P. de S. a écrit son histoire, en un style abondant, qui rappelle celui de son héros, avec une conscience et une sincérité qui n'est pas sans charmes. Rien de bien saillant dans la vie de Suarez. Sa vocation n'eut rien de tragique ; du jour où une grâce spéciale de Dieu eut ouvert son esprit, jusque-là rebelle aux spéculations de la philosophie, sa vie s'écoula dans la cellule et en chaire, sans secousses, sinon sans souffrances. Les plus grands événements qui la remplissent sont ses déplacements de professeur, et les discussions théologiques auxquelles il se trouva mêlé. Après une vie de travail acharné, qui ne l'empêcha pas de mériter par sa sainteté les faveurs extraordinaires de Dieu, il mourut à Lisbonne, victime de son dévouement, âgé de près de 70 ans, en prononçant ces paroles si souvent citées : « Je n'aurais jamais cru qu'il fût si doux de mourir. » (25 septembre 1617). Il laissait les œuvres immortelles dont le P. de S. dresse l'inventaire, et une doctrine que recueillit pieusement la Compagnie de Jésus.

Souhaitons que de cet ouvrage monumental, auquel les historiens et les théologiens devront toujours recourir, le P. de Scorraille extraie une biographie plus rapide, moins encombrante, et aussi moins chère, qui permette de faire connaître à tous les étudiants de théologie la grande figure de Suarez.

EDMOND VERMEIL. — **Jean-Adam Moehler et l'Ecole catholique de Tubingue (1815-1840).** *Etude sur la théologie romantique en Wurtemberg et les origines germaniques du modernisme.* — 1 vol. grand in-8 de XIV-517 p., 12 f. — Paris, Armand Colin.

Ce titre un peu long dit assez le contenu du livre de M. Vermeil. Les lecteurs catholiques français sont maintenant familiarisés avec le mouvement de la pensée théologique allemande au cours du dernier siècle, depuis que M. Goyau a consacré à ce sujet touffu une bonne part des quatre beaux et clairs volumes de *L'Allemagne religieuse : Le Catholicisme.* C'est à cet ouvrage qu'il faudra recourir pour replacer l'Ecole catholique de Tubingue dans son milieu historique et doctrinal.

L'ouvrage de M. Vermeil n'est pas l'histoire de cette école, mais un exposé synthétique des doctrines proposées par cinq des professeurs de Tubingue dans la période qui va de la fondation de la Faculté de Tubingue (1815) à 1840. Ces cinq théologiens sont : Drey, Hirscher, Möhler, Staudenmaier et Kuhn. M. Vermeil a analysé tout ce que ces cinq théologiens ont écrit entre 1815 et 1840, et a disposé les matériaux ainsi amassés suivant un ordre logique qui reconstitue d'abord les principes philosophiques, puis les thèses, enfin jusqu'aux dernières conséquences du système. Dans cet apport commun, si Drey a eu l'honneur d'être l'initiateur, c'est à Möhler que l'on doit les thèses les plus caractéristiques et les plus fécondes. Aussi est-ce surtout de lui qu'il est question dans ce livre. Dans une conclusion relativement brève, l'auteur donne un exposé des thèses de Ehrhard, Newman, Tyrrell, Loisy, Le Roy, qui offrent le plus de parenté avec les doctrines des théologiens de Tubingue.

L'auteur connaît bien l'état de la philosophie protestante allemande à la fin du XVIII[e] et au commencement du XIX[e] siècle ; il a montré clairement que les idées et les méthodes du romantisme allemand ont marqué d'une puissante empreinte la pensée des théologiens de Tubingue. L'analyse des doctrines de ces derniers dénote un travail considérable.

Néanmoins l'ouvrage n'est point définitif, et le théologien catholique ne saurait l'utiliser sans discernement.

La base du travail de M. Vermeil est l'analyse des ouvrages et des articles de revues publiés par les théologiens de Tubingue. Or cette analyse, très littérale, et matériellement exacte, est néanmoins fort défectueuse. Pour analyser des travaux techniques, il est nécessaire, non seulement de connaître la langue dans laquelle ils ont été écrits, mais de connaître aussi la science dont ils traitent ; autrement on s'exposerait à des méprises, et l'on serait incapable de discerner le point décisif d'une thèse, ou les nuances qui différencient les opinions. Ces remarques valent pour les sciences théologiques comme pour toute autre science. Or M. Vermeil, qui est protestant si je ne me trompe, donne trop souvent, dans ses analyses, l'impression d'un novice, ou même d'un profane en fait de théologie catholique, notamment sur les points de philosophie qui font partie de l'enseignement de l'Eglise. Çà et là un article important est résumé en quelques phrases, où le théologien ne retrouve plus que des lieux communs ou des naïvetés. Une pareille analyse pourrait sans doute justifier par une citation chacune de ses assertions : elle n'en demeure pas moins insuffisante, et pratiquement inutilisable. Et des insuffisances de cette nature ont beau ne se présenter que de temps en temps ; elles jettent la suspicion sur l'ensemble de l'ouvrage, et font qu'on ne peut plus s'en servir sans vérification.

La synthèse des doctrines de l'école de Tubingue, telle que nous la présente M. Vermeil, est plus satisfaisante, sans être parfaite. Je ne m'attarderai pas à relever ce qu'il y a d'artificiel dans l'amalgame en un seul système des pensées originales empruntées à cinq théologiens bien personnels, et dont Kuhn, par exemple, n'était qu'à ses débuts. Mais je dois remarquer que M. Vermeil nous présente tout l'effort de l'école catholique de Tubingue comme une tentative pour traduire et organiser des expériences religieuses catholiques dans les cadres philosophiques de la pensée romantique allemande : il conçoit ainsi le travail des théologiens de Tubingue sur leur catholicisme à l'instar du travail auquel un protestant libéral moderne se livre à l'égard du protestantisme. Ce n'est point cela. Dans l'âme d'un Möhler, d'un Kuhn, d'un Staudenmaier, pour ne citer que les plus illustres, il y avait bien autre chose qu'une religiosité à reflets catholiques, il y avait le catholicisme tout entier, régnant sur la raison et sur la volonté, non moins que sur les facultés esthétiques et émotives ; chez eux ce n'était point le seul sentiment, mais la *pensée*, qui était volontairement, sincèrement catholique. Qu'ils aient cherché une conciliation entre leur pensée catholique et la philosophie de leur époque, qu'ils aient rêvé que de l'alliance de l'Evangile et du Romantisme naîtrait une théologie renouvelée, c'est exact ; mais ce qui leur tenait le plus au cœur, c'étaient leurs convictions catholiques, qui n'ont fait que s'accroître à mesure que tombaient leurs généreuses illusions du début. Prétendre retrouver dans le romantisme toute l'âme de leur théologie, et organiser celle-ci en fonction de celui-là, c'est méconnaître ce qu'il y eut de plus fondamental, de plus vivace, de définitif dans leur pensée. M. Vermeil, qui connaît mieux le romantisme que la théologie catholique, a été tout naturellement amené à adopter ce point de vue dans sa reconstruction. En réalité, la vraie méthode devait s'efforcer de saisir la dualité fondamentale qui était dans la pensée de Drey et de ses premiers collaborateurs, d'en suivre les vicissitudes, de retrouver les essais de synthèse, et de marquer leur marche progressive, malgré les incertitudes, les souffrances et les hésitations, vers une théologie dont la doctrine catholique demeurerait la reine incontestée.

Et si M. Vermeil avait fait ce travail historique, il n'aurait pas été tenté d'établir un rapprochement si étroit, et somme toute paradoxal et décevant, entre l'école de Tubingue et le modernisme.

Certes, la ressemblance entre *les doctrines* du Romantisme allemand, de Jacobi, de Kant, de Schleiermacher surtout, et le modernisme est frappante ; elle va presque jusqu'à l'identité pour certaines thèses essentielles. Aussi y eut-il en Allemagne, pendant toute la première moitié du XIX[e] siècle, beaucoup de modernistes avant la lettre, catholiques ou non, mais toujours disciples de Kant, de Gœthe, de Schleiermacher, exaltant le sentiment religieux aux dépens des certitudes de la raison, tombant dans le panthéisme même théosophique, et s'essayant déjà à volatiliser les dogmes catholiques. L'école de Tubingue à ses débuts n'échappa pas complètement à ces influences, mais elle sut s'en dégager. Fondée par un gouvernement protestant, ayant vécu pendant longtemps sans être contrôlée par l'autorité ecclésiastique, composée de professeurs improvisés, plus riches de généreuses illusions que de science acquise et de méthode scientifique, la Faculté de théologie catholique de Tubingue, partie de thèses philosophiques équivoques et dangereuses, est allée se corrigeant peu à peu et s'ajustant chaque jour de mieux en mieux au catholicisme. Cela est tout particulièrement remarquable dans l'œuvre de Möhler, qui, vers la fin de sa vie, parlant d'un de ses ouvrages de jeunesse les plus importants *(L'Unité de l'Eglise)* écrivait ceci : « C'est le travail d'une jeunesse enthousiasmée, qui pensait loyalement...; mais il y a maintes assertions dont je ne pourrais plus me faire le représentant. » Or ce sont précisément les assertions dont parle ici Möhler qui ont paru à M. Vermeil le plus représentatives. Sa synthèse n'a saisi ni l'intention, ni la *direction* du mouvement doctrinal de l'Ecole de Tubingue : cette doctrine, mélangée au début, veut être catholique, dût-

elle pour cela cesser en partie d'être romantique. Une pareille attitude est aux antipodes de celle du moderniste ; celui-ci, s'installant dans la pensée moderne, prétend bien y adapter le catholicisme, dût-il pour cela le plier jusqu'à le briser. S'il y entre les tenants de ces deux attitudes quelques thèses communes, ils les traversent en des sens diamétralement opposés, les uns montant vers le catholicisme le plus pur, les autres dévalant vers le nihilisme religieux.

Certes le modernisme a des « origines germaniques » ; mais pour les découvrir, il faut les étudier dans l'histoire de la philosophie et de la théologie *protestantes*. C'est là qu'est le foyer d'infection d'où est sortie la contagion du modernisme.

La Formation des caractères, par le Dr Fiessinger, membre correspondant de l'Académie de Médecine. — **Louis Veuillot et les mauvais maîtres de son temps,** par G. Bontoux, directeur au Grand Séminaire de Gap. — Vol. in-12 de 314 et x-375 p., à 3 f. 50. — Paris, Perrin.

Nos Lycéens. *Etudes documentaires,* par J. Fontanel, prof. de l'Université. — In-12 de 292 p., 3 f. 50. — Paris, Plon.

L'Ame de la Patrie, par l'abbé Payen, chanoine honoraire de Besançon, aumônier des soldats. — In-12 de 438 p., 3 f. 50. — Paris, Beauchesne.

I. — Le livre du Dr Fiessinger n'est pas précisément un traité de pédagogie, ou du moins pas de pédagogie infantile seulement, attendu que ce n'est pas seulement chez les enfants qu'il s'agit aujourd'hui de former le caractère.

S'il y a une telle crise des caractères, la faute en est, pour une forte part, à la démocratie. Le régime démocratique, avec les maximes d'égalité dont il se réclame, est le pire dissolvant des énergies individuelles : puisque chacun est l'égal de son voisin, à quoi bon l'effort ? Reposons-nous au soleil, et intimons aux supériorités ordre de rentrer dans le rang.

C'est là une vue que le Dr F. a aimé à développer dans ses précédents volumes. Vue logique, qui, grâce à Dieu, ne déroule pas toutes ses conséquences jusqu'aux extrêmes limites, mais qui en déroule assez pour justifier bien des pessimismes.

Mais, pessimiste ou non, le devoir de quiconque exerce une action éducatrice est de sauver, de ce naufrage des caractères où nous entraîne la démocratie, le plus d'éléments possible.

Et c'est cette pensée, c'est la conscience de ce devoir qui fait l'unité profonde et vécue des pages que réunit aujourd'hui le Dr Fiessinger.

Ces pages, il les a écrites au jour le jour, au cours de ces dernières années, suivant que les nouveautés de la librairie médicale, philosophique ou historique, ramenaient sous sa plume sa grande préoccupation : la formation des caractères.

Il les groupe sous cinq chefs différents : 1° *les règles de formation ;* — 2° *les déviations morbides* (maladies de l'inconscience ; obsession démoniaque ; peur ; vagabondage et fugues des enfants ; anaphylaxie morale, etc.) ; — 3° *les adaptations féminines* (intuition féminine ; esprit de suite ; sincérité ; les femmes aux Universités américaines ; etc.) ; — 4° *les qualités et les défauts des caractères* (la franchise ; le courage ; le contentement de soi ; l'optimisme ; la verbomanie ; la vulgarité ; la paresse ; les aigres ; l'homme qui manque le train ; l'ennui ; etc., etc.) ; — 5° *les exemples* (pris de l'histoire, le plus souvent contemporaine : Ruskin, Tolstoï, Carlyle, Sainte-Beuve, Chateaubriand, Marat, Nietzsche, Comte, etc.).

Le Dr Fiessinger est un médecin catholique comme nos lecteurs le savent de longue date (c'est un converti du protestantisme). Entre médecins et psychologues, il y a souvent des divergences de vues. Nous ne ferions pas la part aussi large que lui au facteur « inconscience » dans l'éducation. Il exagère dans la critique qu'il fait de telle éducation qui ne s'adresse qu'à la raison, à la pensée consciente. Il prend presque à son compte (p. 8) la formule du Dr G. Le Bon définissant que « l'éducation a pour but de faire entrer dans l'inconscient les notions conscientes enregistrées par la mémoire » : formule que nous avons réfutée autrefois ici et que le Dr Fiessinger trop indulgent qualifie « juste mais incomplète ». Ce n'est pas une explication suffisante de « la contagion merveilleuse de l'exemple » que de dire qu'il s'adresse « à l'inconscient des intéressés, » qu'il « ne s'adresse pas à la raison consciente des intéressés, » qu'il « chemine en profondeur et se fixe dans les portions profondes de l'inconscient, d'où lentement et peu à peu, ou soudain et d'un bond brusque, il envahira le champ de la mentalité consciente qu'il modifiera, transformera, bouleversera, à l'insu et souvent au grand étonnement du sujet » : ne pas élargir ainsi la part de l'inconscient, de « l'insu » : le caractère est premièrement affaire de conscience. — Le Dr F. comprend peu aussi la vertu, l'efficacité surnaturelle de l'obéissance (p. 70). Ce qu'il dit de la thérapeutique des scrupules (p. 66) n'est pas mauvais, mais incomplet. Il n'a pas compris non plus la vertu des exorcismes (p. 80). Il prend trop au sérieux (p. 90) les racontars d'Anatole France sur son enfance. — Bref, on voit que nous aurions un certain nombre de remarques de détail à présenter. Mais c'est le propre des livres solides de provoquer ainsi la discussion. Personne ne s'ennuiera à la lecture du livre du Dr F. : il y a là une masse extrêmement riche d'observations pénétrantes exprimées dans une langue aussi fine que claire et forte.

II. — Les « mauvais maîtres » à qui en eut L. Veuillot, on sait leurs noms : politiciens comme Cousin, Guizot, Thiers et ce malheureux Lamartine en ces années qui ont amené la Révolution de 1848 ; corrupteurs de profession comme George Sand, Eugène Sue, et le chansonnier Béranger ; pamphlétaires comme Michelet et About ; et ce monstrueux Hugo, un des pires malfaiteurs du siècle écoulé ; et Renan, et Sainte-Beuve, et Cabet, et Proudhon, etc.

Or, ces gens ne sont pas morts tout entiers. Ils se survivent par leurs écrits, dont bon nombre sont encore lus ; ils se survivent surtout par leur postérité intellectuelle et morale, par les miasmes dont ils ont infecté l'atmosphère.

Et c'est pourquoi M. Bontoux a fait une œuvre excellente, et tout actuelle, en recueillant les pages de L. Veuillot à l'adresse de ce monde-là, les encadrant, les reliant de quelques brèves phrases analytiques quand besoin en est.

Et quand tous ces mauvais maîtres seraient morts et oubliés, quand personne plus ne lirait un mot de Hugo ou de Renan, ce que Veuillot a écrit contre eux resterait toujours du Veuillot, c'est-à-dire pages de grande critique, — non de cette critique verbale de pédants qui prennent leur amusement à disséquer le langage de leurs contemporains, — mais de critique chrétienne, ou si l'on veut, de critique vraiment humaine, qui sait que la vérité est le bien le plus précieux de l'humanité et qui ne reconnaît à personne le droit de se mettre, au nom de l'art, au-dessus de la vérité, de se dresser contre la vérité, de diminuer dans l'esprit de ses frères la somme et l'éclat des vérités qui ont été si magnifiquement mises à notre portée par Dieu, par le Dieu de la Création et par le Dieu de la Révélation.

Ce recueil de M. Bontoux est l'une des plus fortes œuvres qu'ait fait éclore le centenaire de L. Veuillot. Quelle suite de pages merveilleuses ! et comme nous sommes emportés tout de suite dans un autre monde, à mille coudées du ton ordinaire de la critique !

Comme nous souhaitons de voir ce livre partout dans les bibliothèques de nos confrères, surtout dans nos collèges chrétiens et nos cercles de jeunes gens !

III. — M. Fontanel est un professeur de lycée qui a pris toute sa vie au sérieux sa mission d'éducateur ; qui s'est toujours préoccupé non pas seulement de meubler l'esprit de ses élèves, mais de former leur cœur ; qui les a beaucoup étudiés, diligemment observés, et surtout aimés. Les pages qu'il nous livre aujourd'hui sont, on le sent, le fruit d'une vaste expérience. C'est une galerie de portraits (près de trente en tout) sous lesquels il a groupé et coordonné, avec autant de simplicité que d'esprit et autant d'amour que d'humour et de clairvoyance pénétrante, les remarques faites au cours de sa vie de professeur. Tour à tour il nous crayonne, en traits vécus, le bon élève, le fils aimé et heureux, l'enfant battu, le patricien et le paysan farouche, l'enfant studieux, l'enfant aimable, le sportsman, le cycliste, le ferblantier, l'enfant qui rit, l'enfant maladif, le cancre, le petit gendelettre, Oreste et Pylade, l'enfant timide, l'enfant sensible, l'enfant mystérieux, etc.

Et c'est un chrétien. Il constate avec bonheur que beaucoup le sont, parmi ses collègues ; qu'il n'y a plus de respect humain ; que les professeurs catholiques de l'Université viennent même de se grouper et qu'ils ont un Bulletin. — « Les nouvelles recrues ne sont point républicaines, » lui disait navré un collègue qui trouvait que tout va de mal en pis dans la république radicale de son cœur. — Devant la criminalité croissante de l'adolescence et la faillite de la morale areligieuse : — « Qu'ils cherchent, dit-il, ils ne trouveront rien en dehors de la foi chrétienne... La morale laïque n'est qu'une eau morte qui ne désaltère pas, ne nourrit pas, ne fortifie pas » (p. 253, 257).

Il parlait un jour, à un recteur, de la licence effrénée des journaux, revues et livres pornographiques qui s'étalent à portée de nos adolescents : « Que voulez-vous ? lui dit ce fonctionnaire, *il faut accepter tous les inconvénients de la liberté de la presse ;* on ne peut que gémir sur ses excès. » N'est-ce pas cynique, sous sa forme résignée ? et n'entend-on pas ici un écho du mot fameux : « Périssent les colonies plutôt qu'un principe ! Périsse l'âme de nos enfants plutôt qu'une atteinte au principe libéral ! »

Et songeant au bel essai de Taine sur les jeunes gens de Platon : — « Je sais, dit-il (p. 85), un Maître dont la parole était autrement éloquente, douce et persuasive que celle de Protagoras..., celui dont l'amour *mentem illuminat, conscientiam mundat, animam lœtificat* (S. Augustin). Si j'avais le talent de M. Taine, je prendrais un plaisir extrême à écrire, moi aussi, un essai sur les jeunes gens élevés à l'école de l'Evangile... Car j'en ai rencontré beaucoup dans ma carrière, et mon souvenir se repose délicieusement sur ces natures d'élite... »

IV. — L'Ame de la Patrie a toujours été, dans tous les temps et dans tous les lieux, la Religion. Voilà la vérité que M. Payen inscrit en tête de son livre et que tout son livre tend à démontrer. Il définit d'abord le patriotisme et ses diverses modalités : patriotisme d'instinct, de sentiment, de raison ; petite Patrie et grande Patrie ; l'Etat (origine et nature de son pouvoir) ; la guerre (ses réalités, ses préservatifs, ses leçons). Il dit ce qu'a été le patriotisme (en temps de paix et en temps de guerre) dans les sociétés païennes de l'antiquité, dans la société juive, dans les sociétés chrétiennes. Il dit ce que c'est qu'un bon soldat, et comment le croyant 1° doit être, théoriquement et de par ses principes, un bon soldat, et 2° comment, en fait, les chrétiens ont été bons soldats (les premiers siècles, le moyen âge, les temps modernes). Chapitre final sur l'internationalisme (internationalisme et socialisme ; internationalisme et intellectualisme ; internationalisme et christianisme). — La table est très développée ; elle annonce une abondante matière, sur laquelle M. Payen a recueilli un certain nombre de notes utiles.

Villemain (1790-1870), par G. Vauthier. — In-12 de VII-306 p., 3 f. 50. — Paris, Perrin.

Poètes et critiques, par Ernest Dupuy. — In-12 de 297 p., 3 f. 50. — Paris, Hachette.

Essais de critique littéraire et philosophique, par René Gillouin. — In-12 de 292 p., 3 f. 50. — Paris, B. Grasset.

I. — Il n'y a guère plus de quarante ans que Villemain est mort ; et combien oublié déjà !

Il fut, dans la première moitié du XIX^e^ siècle, le plus grand nom de la critique. Il formait, sous la Restauration puis sous le gouvernement de Juillet, avec Cousin et Guizot, le triumvirat professoral qui se croyait la mission de régenter l'esprit public en France. Il eut une carrière exceptionnellement précoce et facile : à vingt ans, professeur au lycée Charlemagne ; à vingt-et-un, répétiteur à l'Ecole Normale ; à vingt-quatre, professeur à la Sorbonne ; à vingt-neuf, directeur général de l'imprimerie et de la librairie (et directeur fort sévère) ; puis, sous le gouvernement de Juillet, tour à tour ministre de l'Instruction publique et vice-président du Conseil supérieur ; réfugié, sous le Second Empire, dans une opposition implacable, mais, comme secrétaire perpétuel de l'Académie Française, continuant jusqu'au bout à exercer un magistère efficace sur la littérature et les gens de lettres.

C'était un libéral, au pire sens du mot, et un incroyant. Ministre et pair de France sous Louis-Philippe, défenseur acharné du monopole universitaire, auteur (en 1841) d'un projet de loi destiné à juguler même les Petits Séminaires en les plaçant sous la juridiction de l'Etat, il a mis à son anticléricalisme plus de forme et de tenue que nos Aulard ou nos Séailles d'aujourd'hui ; mais son action était tout aussi malfaisante et tendait à la déchristianisation, non pas encore de l'école primaire sans doute, mais de l'enseignement secondaire. Et naguère, un critique qui n'est pas des nôtres, M. Hémon (dans son *Bersot,* 1911), notait mélancoliquement, à propos de ces luttes de 1840, combien il était difficile pour un établissement de l'Etat d'accorder la doctrine catholique et l'enseignement laïque :

« Le professeur de philosophie était tenu de respecter à la fois le dogme religieux et l'éclectisme de Cousin. Concilier ces deux obligations semblait d'abord assez simple, puisque Cousin, modeste quand il était besoin de l'être, réduisait sa philosophie à être le domaine de l'éternelle et universelle vérité. *Ces généralités sont bonnes pour la tribune de la Chambre des Pairs :* elles ne suffisent pas au professeur forcé, dans la pratique de chaque jour, de préciser et de résoudre les problèmes de détail. Si l'on n'envisage que les principes, où trouver une doctrine commune assez souple pour unir, sans qu'ils se heurtent, deux actes de foi à deux souverainetés si différentes, celle du dogme et celle de la raison ? »

Villemain vieilli est-il revenu à de meilleurs sentiments ?

On ne le voit pas. Sous l'Empire, il a défendu, et très vigoureusement (par sa brochure de 1860, *La France, l'Empire et la Papauté),* le pouvoir temporel du Pape. Il a reçu, pour ce service rendu « à la religion et à la société », une très belle lettre de remerciement du comte de Chambord (15 janvier 1860). Il a été, à cette occasion, en coquetterie avec les évêques ; et l'archevêque de Tours (Mgr Guibert) lui écrit même qu'il a « publiquement recommandé » à son clergé l'étude de son livre sur l'éloquence des Pères au IV^e^ siècle. Il est l'hôte de Mgr Dupanloup au Petit Séminaire de La Chapelle-Saint-Mesmin et assiste, enchanté, à la représentation que le prélat y fait donner, par les élèves, du *Philoctète* de Sophocle dans la langue originale. Il

remercie l'évêque d'Orléans de son Mandement sur les études, qu'il regarde « comme un bienfait public pour l'esprit français dans le chaos où nous jette un désir insensé de réformes scolaires » : — « Bientôt, ajoute Villemain, on ne saura plus le latin dans les établissements classiques de l'Etat » ; et il souhaite, en conséquence, « que l'Eglise reçoive désormais dans ses écoles beaucoup d'élèves laïcs ; autrement, les ecclésiastiques auraient trop d'avantages sur le reste de la société. »

Les relations de courtoisie et d'estime réciproque entre l'Universitaire et l'évêque allèrent-elles plus loin ? Mgr Dupanloup put-il aborder, avec son ami, les graves questions ? Il ne semble pas. M. Vauthier publie une lettre de la fille de Villemain à Mgr Dupanloup : Caroline Villemain songeait alors à embrasser la vie religieuse (en fait, elle dut y renoncer, à cause de son père) ; et voici ce qu'elle écrit à l'évêque, sous la direction de qui elle s'était placée (15 mars 1858) :

« ...Encouragée par tout ce que vous avez dit à Mme la Supérieure, et me confiant en votre grande bonté, je prends la liberté, Monseigneur, de vous entretenir quelques instants des véritables dispositions de mon père à l'égard de la religion et des obstacles qui empêchent, ou au moins retardent, la complète exécution du plan de conduite que vous m'avez tracé.

« Mon père, Monseigneur, a un grand respect pour la religion, et foi peut-être à quelques vérités, mais il est bien éloigné d'une conviction complète, bien éloigné surtout d'embrasser le christianisme pratique ; il l'admire à la vérité, mais il ne le considère le plus souvent que *comme une fable sublime*, et la plus grande partie de ses dogmes lui semble encore absurde et inadmissible. A ces doutes perpétuels d'un esprit sceptique, se joignent encore les terribles obstacles du respect humain, obstacles plus terribles pour lui que pour tout autre, car l'Université, qu'il a défendue toute sa vie, compte, comme vous le savez, Monseigneur, un grand nombre d'incrédules parmi ses membres. Enfin, à moins d'un miracle de Dieu, il faudra bien du temps encore pour amener mon père à être chrétien...

« Mon père a pour vous, Monseigneur, de l'affection, une haute et profonde estime. Je crois que vous pourrez mieux que personne réussir à convaincre son esprit, à toucher son cœur. Si quelquefois il ne répond pas comme il devrait aux marques d'amitié dont vous le comblez, aux envois de vos ouvrages que vous voulez bien lui faire, *c'est qu'il redoute déjà, j'en suis sûre, l'influence que vous avez sur lui ;* il craint qu'elle n'augmente et ne s'étende davantage. Mais, j'en ai la confiance, Monseigneur, si par de continuelles bontés vous devenez tout à fait son ami, vous gagnerez à la fin son âme à Dieu... »

Villemain ne fut pas gagné à Dieu. Il aimait beaucoup sa fille ; il condescendait à l'accompagner tous les dimanches à la messe à St-Germain-des-Prés ; pour ne pas la contrister, il garda en manuscrit, des années durant, sa fameuse *Histoire de Grégoire VII*, fameuse tant qu'elle ne fut qu'attendue, vite oubliée dès qu'elle eut vu le jour (en 1873, trois ans après la mort de l'auteur)... Mais rien d'un acte de foi. Et son biographe d'aujourd'hui nous dit qu'il ne changea pas, même aux approches de la mort, et que, quand Mme de Montalembert son amie essayait d'aborder la grande question, il détournait la conversation. Il ne semble pas avoir reçu jamais grand enseignement religieux : on sait seulement que, dans ses années d'adolescence, son maître de pension Planche l'envoyait avec ses camarades à St-Etienne-du-Mont suivre les instructions de l'abbé Villar.

Il mourut le jour même où l'on votait sur le plébiscite (8 mai 1870). Il s'était levé de son lit pour aller voter *non* sur les registres déposés à l'Institut ; et cette imprudence hâta sa mort.

Le livre de M. Vauthier, en même temps qu'une étude attachante sur un homme peut-être trop oublié aujourd'hui, est une contribution très précieuse à l'histoire littéraire de la France entre 1850 et 1870. M. Vauthier a eu en mains tous les papiers et la correspondance de Villemain ; et la correspondance d'un Secrétaire perpétuel de l'Académie est toujours féconde en trouvailles piquantes.

II. — Le destin de Villemain, critique jadis si universellement et si profondément admiré et puis tombé si vite dans l'oubli, n'a découragé personne. Et la gent critique ne cesse de se multiplier. Il faut des critiques ; la critique est une tâche sociale nécessaire. Le gros inconvénient de ce pullulement de critiques, c'est que le public s'y perd et s'y désoriente : comment se défendre d'un abasourdissant ahurissement quand on voit tel journaliste poser pour le critique de lettres et réunir en volume au bout de l'année une suite de « petites chroniques » hebdomadaires dont le moindre défaut est d'être inimaginablement vides d'idées ?

Avec M. Ern. Dupuy on est sûr, du moins, d'avoir affaire à quelqu'un qui ne parle que quand il a quelque chose à dire. Le morceau capital de son nouveau recueil est une étude très nourrie (p. 197-286) sur l'évolution poétique de Verlaine (à propos d'un cahier de poésies composées et transcrites par le poète pendant la période la plus secrète de son existence, lors de son séjour en Belgique). — Autres poètes étudiés ici : Jean Richepin (*Chanson des gueux ; la Mer ;* poésies latines) ; Hégésippe Moreau, le délicat chantre de la Voulzie qui le vit naître ; Maurice Bouchor (étudié surtout dans son œuvre d'éducation populaire : *Lectures populaires ; Lecture et Récitation ; Poèmes et Récits d'après les vieilles chansons de France ;* une adaptation enfin de la *Chanson de Roland*). — Avec les poètes, les critiques : Michel Jouffret, un type de professeur ; André Bellessort ; André Beaunier ; et surtout une étude très pénétrante (p. 113-164) sur le développement d'une œuvre qui est déjà très vaste et qui doit nous être particulièrement chère, l'œuvre critique et moralisante de Victor Giraud.

III. — M. R. Gillouin est un jeune critique, connu surtout déjà par un *Essai sur la philosophie de Bergson* que nous avons trouvé évidemment conçu sur un mode bien trop admiratif, mais qui a révélé un maître de philosophie non moins que de langue française. Son nouveau recueil est, comme l'indique le titre, de critique « littéraire et philosophique ». Il répudie la critique libérale, universitaire, qui prétend tout accepter pour tout comprendre et qui, utile tout de même quand il s'agit des siècles écoulés pour lesquels le temps a opéré le travail du triage et du classement, devient cruellement insuffisante quand elle aborde les terres vierges de la production contemporaine. Il répudie surtout la critique dite scientifique, la « foule de cuistres, triste postérité d'Hippolyte Taine, qui vous démontent en un tour de main une tragédie ou un poème lyrique et vous expliquent comment c'est fait : ils croient pénétrer leur sujet, le dominer ; ils l'écrasent, ou lui restent extérieurs... Il n'y a rien de moins scientifique que d'appliquer les méthodes de la science à un objet qui ne les comporte pas... »

Six études dans ce volume : Mme de Noailles, Mme Colette Willy (quelques pages seulement sur celle-ci : c'est d'ailleurs tout ce qu'elle mérite), Maurice Barrès, Charles Demange, Jean Moréas, enfin William James (M. Gillouin a fort bien entendu W. James ; mais il n'a pas entendu mieux que lui la mystique chrétienne ; et ne l'entendant pas, il eût été plus simple de n'en rien dire du tout. Mais ce fut et ce reste le destin de W. James d'inspirer fâcheusement quiconque le prend au sérieux).

Napoléonette, par Gyp. — **Le Livre du Petit Sven,** par Gustaf af Geijerstam. — Vol. in-12 de 410 et 312 p., à 3 f. 50. — Paris, C. Lévy.

Les Choses voient, par Edouard Estaunié. — **Les Harpes éoliennes,** par Georges Grimaux. — Vol. in-12 de 435 et 289 p., à 3 f. 50. — Paris, Perrin.

Au Soleil couchant, par Mathilde Alanic. — **Le beau Couchant,** par Georges Delaquys. — **Entre deux âmes,** par M. Delly. — Vol. in-12 de 300 à 320 p., à 3 f. 50. — Paris, Plon.

L'Oiseau de France, par L. de Kerguy. — In-12 de 282 p., 3 f. 50. — Paris, B. Grasset.

I. — *Napoléonette,* c'est du Gyp presque innocent. N'est-ce pas là tout dire ? Le jour où Gyp voudra écrire pour enfants (comme feu la comtesse de Ségur, et chacun sait que Gyp est comtesse aussi), elle sera toujours Gyp, elle aura tout l'esprit de Gyp, et l'innocence (recouvrée) en plus, et ce sera le Paradis sur terre, — le Paradis du ciel aussi, la joie des Anges *super uno peccatore pœnitentiam agente quam super nonaginta novem justis...*

Napoléonette est un roman qui n'est pas de pure imagination. Pour un peu, on le baptiserait roman « historique ». Il y a là, de la Cour de Louis XVIII et du mortel ennui qui y pesait, une évocation impayable. Cette Napoléonette, née Sérignan, orpheline de mère dès le berceau et de père à Waterloo, elle est la filleule de Napoléon et de Joséphine ; elle a été enfant de troupe dans les armées de son « parrain » ; elle y a fait le coup de sabre ; elle passait alors pour un garçon (comme l'authentique chevalière d'Eon) ; elle a accompagné son père et son parrain à l'île d'Elbe ; elle a vu les splendeurs du retour de l'aigle volant de clocher en clocher jusqu'aux cloches de Notre-Dame... Puis, après Waterloo, orpheline de père et de « parrain », — elle a quinze ans, — elle est recueillie par un oncle Sérignan qui est grand-maître de la Cour, qui est aussi impérialiste forcené, qui n'aime pas plus la petite que les idées de la petite, mais qui guigne sa fortune... Et alors, dans cette Cour gourmée, guindée, où tout est à la pompe et à l'étiquette, Napoléonette, avec son culte pour son parrain, avec son langage exempt de toute cérémonie (c'est déjà du Gyp avant la lettre), Napoléonette éclate, pétille, fuse comme un feu d'artifice... Et c'est roulant... Les Sérignan en sont dans un effarement perpétuel... Ils sont allés jusqu'à la débaptiser, à l'appeler Marie-Antoinette. Mais Louis XVIII, qui apprend la chose, et à qui ce nom de Marie-Antoinette ne dit rien de bon non plus, Louis XVIII la réinstalle dans son titre de Napoléonette... Il a de l'esprit, le vieux roi, « ce pauv' vieux », « ce pauv' gros », comme elle l'appelle. La petite l'amuse, il la prend en amitié, et elle le paie de retour, fidèle toujours au culte de son « parrain » (de qui elle ne cesse d'espérer le retour de Sainte-Hélène, et elle le dit au roi lui-même), mais loyale pour le roi, et conquise par son esprit... Si bien qu'avec son museau fureteur elle évente toutes sortes d'intrigues et de papotages de couloirs, voire un complot, un projet d'enlèvem nt du roi... C'est excessivement amusant... Mais, hormis le roi, comme elle dévisage tout le monde, tous ces masques de courtisans ! Chateaubriand, et Vitrolles, et Guizot, et Mme de Rémusat, et Decazes, et *tutti quanti,* passent, sur les lèvres de cette petite, de rudes quarts d'heure, et qui ne sont que trop mérités... Elle en veut tout de même un peu trop au comte d'Artois ; elle trouve qu'il est ennuyeux et qu'il n'a pas d'esprit du tout, et il est vrai que pour elle c'est le péché irrémissible...

II. — M. de Geijerstam, † 1909, reste un des grands noms de la littérature suédoise contemporaine. Il passa longtemps pour l'émule de Strindberg et s'attarda en effet dans les fondrières du naturalisme rural, des paysanneries violentes et ternes. Son *Livre du petit Sven* passe là-bas, pour son chef-d'œuvre (paru en suédois vers 1900).

Ce n'est pas un livre d'enfant, malgré le titre et malgré ce que l'auteur lui-même nous dit dans son *Avant-propos.* Il y fait allusion à un livre qu'il avait écrit auparavant sous ce titre : *Mina Pojkar* (Mes Gamins) et qui est une peinture un peu crue de ton, mais admirable de sincérité, de la vie de deux petits Suédois à Stockholm et au bord de la mer. Ces deux petits Suédois n'étaient autres que les deux fils aînés du romancier. Alors le plus jeune, le petit Sven, réclama *son* livre, et le père promit de l'écrire. — « Certes, le petit ne savait pas ce qu'il demandait, pas plus que je ne savais à quoi je m'engageais ! Mais j'entends une voix qui m'oblige à tenir ce que j'ai promis. »

Ce n'est pas un livre d'enfant... L'enfant, le petit Sven, était mort, à cinq ans, et la mère l'avait suivi rapidement dans la tombe, quand le père prit la plume. C'est un livre de tendresse merveilleuse, mais de douleur aussi ; d'intimité profonde, mais de mort ; de religion et de foi, et tout ensemble d'hésitation et d'incertitude... Lui, il croit, ou du moins il veut croire, il a l'imagination de la foi (luthérienne), au moment où il écrit son livre. Mais il ne croyait pas, quand son épouse était là ; et il lui a communiqué, sans le vouloir, sans y prendre garde, quelque chose de son incroyance. Et elle en a été malheureuse.

Quelle profonde vérité psychologique en des phrases comme celle-ci qu'elle lui dit un jour que la Bible vient de la choquer : — « Je ne sais qu'une chose, c'est que je veux penser comme toi, croire comme toi ! Car il n'existe personne sur la terre comme toi ! »

Que d'incroyances féminines dont c'est l'histoire !

Elle a, par instant, l'illusion que la foi à son mari remplace, et avantageusement, la foi en Dieu : — « Je ne t'ai certainement pas remercié encore de m'avoir enseigné à croire comme tu crois, mais je suis infiniment heureuse que tu l'aies fait. Jamais tu ne pourras sentir cela comme moi je le sens, jamais !... Je ne puis pas concevoir, maintenant, comment, jadis, quand j'étais plus jeune, j'ai pu souhaiter mourir pour aller au ciel... Ce que je croyais, ce que j'espérais en souhaitant ainsi la mort, je ne saurais le dire ! Je l'ai oublié, comme si cela n'avait jamais été... Maintenant, il me semble que je n'ai pas d'autre désir que celui de pouvoir vivre avec toi et les petits... » (p. 15-17).

Un autre jour : — « Mourir et dormir en paix, oubliée de tout le monde, excepté de toi. Car, je ne veux pas que tu m'oublies, et c'est la seule immortalité que je souhaite et que j'ambitionne ! » (p. 41).

S. Paul a bien dit : *Sanctificatus est vir infidelis per mulierem fidelem ;* mais il s'est empressé d'ajouter : *Unde enim scis, mulier, si virum salvum facies ?* (I Cor., VII, 14-16).

Et cependant, créature d'élite, cette femme n'a pu rejeter toute foi. Elle n'a jamais abdiqué la prière. Elle a peur pourtant que cela ne contrarie son mari :

« J'ai bien souvent pensé, dit-elle, qu'il doit y avoir des gens qui ont besoin de croire à quelque chose, et envers lesquels on commet un crime quand on leur enlève leur foi... Je ne veux rien faire que tu n'approuves, pas même croire à quelque chose, sans que tu le saches. Mais, je ne puis pas ne pas croire en Dieu !... Est-ce que cela te contrarie beaucoup ? »

Et lui, qui, aux premiers temps de son mariage, au temps de sa jeunesse strindbergienne, ne lui aurait épargné aucun des arguments de l'incroyance contre l'existence de Dieu, — lui, maintenant, qui certes n'en est pas encore à une foi positive mais du moins à la recherche, il lui répond simplement : « Pourquoi veux-tu que j'en sois contrarié ? » — Elle, alors :

« Oh ! comme je suis heureuse ! alors tu ne m'en voudras pas non plus si je te dis que chaque soir je fais ma prière, comme autrefois quand j'étais enfant. Je ne sais pas à qui s'adresse ma prière. Mais, j'ai appris aussi aux petits à prier ; ils prient pour toi, pour moi et l'un pour l'autre. Crois-tu que c'est mal ? »

Et, sur la réponse aimante de son mari : — « Tu m'as rendue infiniment heureuse, aujourd'hui, si heureuse que tu ne peux t'en faire une idée ! » (p. 82-85).

L'enfant meurt; et devant le corps du petit Sven, devant son berceau vide, elle retrouve des certitudes invincibles, que son mari cette fois lui envie : — « Pourquoi t'en parlerais-je ? lui dit-elle un jour. Je sens bien que tu n'y crois pas ! — Comment sais-tu que je n'y crois pas ? — Tu ne peux pas croire comme moi ! réplique-t-elle. Car tu doutes en même temps de sa réalité. Moi j'ai la certitude que cela est vrai, et je ne doute plus ! »

Et lui-même, dans le malheur, il s'avoue qu'il n'a jamais *complètement* cessé de croire à une vie au delà de la tombe; que, s'il n'a pas réussi à trouver la foi, ses idées sur la vie future se sont singulièrement modifiées; que l'immortalité de l'âme ne lui apparaît toujours sans doute que comme une possibilité, mais que, à mesure qu'il avance dans la vie et que l'épreuve vient courber sa tête, cette possibilité devient plus certaine... (p. 264-267).

Puis, elle alla « retrouver Sven »; et c'est pour cela, dit l'auteur, que « ce livre est le livre du petit frère, qui vint et fut le bon ange de sa mère, mais pas comme nous l'avions espéré. Car, lorsqu'il partit, il l'emmena avec lui ! » (p. 309).

Grand livre, et qui soulève plus de problèmes qu'il n'en résout, mais qui fait penser à des choses auxquelles il est toujours salutaire de penser.

III. — *Les Choses voient*, de M. Estaunié (sur la production antérieure de cet auteur, voir *Ami* 1909, p. 409) : roman bizarre. Il y a toujours du bizarre chez M. Estaunié, électricien qui aime à s'égarer dans le roman psychologique. Mais cette fois, la mesure est dépassée. L'histoire qu'il raconte n'a rien d'extraordinaire : c'est l'histoire, assez peu édifiante, d'une maison ancienne dans un coin aristocratique du vieux Dijon : drames de famille, rivalités, crimes, suicides, un Monsieur qui se marie uniquement par haine de sa fiancée et par désir de vengeance, pour avoir toute licence et loisir, une fois marié, de la torturer, etc...

Tout cela, c'est le pain quotidien de beaucoup de romanciers. Mais, voici le bizarre, et l'extraordinaire : tout cela, ce sont les « choses » qui nous le racontent; ce sont trois meubles anciens, une horloge, un secrétaire, un miroir, qui l'ont « vu » et qui nous le racontent... D'autres ont octroyé libéralement aux choses une âme qu'ils refusaient parfois aux gens. Il s'agit bien d'âme, maintenant ! Les choses « voient »; non seulement elles voient, mais elles entendent, et elles parlent ! — « Espérez-vous dormir ? » dit le miroir. — « On nous épie ! » fait l'horloge. — « Je les ai mis dehors, dit la porte ; que souhaitiez-vous de plus? »

« Silence ! écoutez-moi, pontifie le secrétaire... Ecoutez ! vous, les pierres... et vous aussi, les meubles... écoutez, ô vous, toutes les choses menacées de mourir... Il faut tout dire, car les hommes ne sont point ce que l'on s'imagine. Ce ne sont ni des dieux, ni des démons, ni des nains, ni des géants : ce ne sont que de pauvres bouchons flottant à la surface mouvante de la vie. Pareils à la terre vierge qu'ensemence le hasard, ils portent des fruits de rencontre et obéissent aux circonstances... Toute demeure humaine, quelle que soit sa renommée, a caché des vertus et des crimes. Nous dirons tout... »

« On ne se méfie pas des choses, dit encore ce vieux meuble; on ne se doute pas qu'elles ont des yeux, ni qu'elles regardent, ni qu'elles retiennent... C'est nous, pourtant, les vrais témoins de l'homme, les seuls devant lesquels il n'hésite pas à se découvrir tout entier, les seuls aussi qui n'oublient pas... »

M. Estaunié a-t-il voulu, dans cette œuvre étrange, illustrer cette pensée, que l'homme n'est jamais tout à fait seul et ne saurait dissimuler complètement ses actes ?... Victor Hugo jadis évoqua sous nos yeux terrifiés l'œil qui était dans la tombe et qui regardait Caïn. Et c'est une évocation magnifique, que tout le monde a comprise. On comprend beaucoup moins M. Estaunié; et l'on ne voit pas que la présence d'une commode ou d'une table de nuit inquiète jamais fort un criminel. Des silhouettes de meubles peuvent prendre, dans les ténèbres, des aspects de fantômes; mais le plus superstitieux est pleinement rassuré dès qu'il a constaté qu'il n'y a là qu'un objet de bois ou de marbre. Et les criminels continueront à ne pas « se méfier des choses ». A la conscience humaine ce qu'il faut, ce n'est pas l'œil des choses, mais l'œil qui regardait Caïn.

IV. — *Les Harpes éoliennes :* le joli titre ! mais quelle mélancolique histoire ! Arlette, riche orpheline, a dix-huit ans quand elle dit adieu à son couvent et à son village natal. Elle rêve de beaucoup de choses... De déceptions en déceptions, elle finit par atteindre le mariage, un mari ardemment désiré qui va bientôt lui préférer d'autres créatures, cependant qu'elle-même s'oublie à une liaison... L'action se déroule à Moulins ; et il paraît que les tableaux qui nous sont tracés de la vie de la société aristocratique de cette ville de province ne manquent pas de vérité. L'auteur a du talent, de précieux dons d'observation ; il gagnerait à les appliquer à des événements plus innocents.

V. — Ah ! la joie d'ouvrir un récit de Mlle Mathilde Alanic ! Ici du moins on se sent sur pages de tout repos et de pure allégresse. Il faut avoir souffert pour savoir le sens de la vie ; et une dame âgée à qui tout a souri toujours et qui n'a eu qu'à se laisser aller égoïstement à une amabilité sans effort dans un air imprégné d'encens, n'a point acquis la clairvoyance qu'il faudrait pour organiser le bonheur des autres et combiner des complots matrimoniaux. C'est la leçon qui se dégage de *Au soleil couchant*... Heureusement la Providence est là qui arrange tout.

Au soleil couchant ne prend que les 120 premières pages de notre volume. Le reste est donné à des nouvelles, fraîches toujours et fines autant que charitables : *En marge de la vie ; — Bal blanc ; — A la tombée du soir ; — Le mirage*, etc., et surtout cette *Soutane de l'abbé Constantin* qui est une petite merveille, avec cette entrevue inédite entre un acteur de théâtre ambulant et un bon curé de campagne, et le discours de l'acteur, qui est d'une habileté stupéfiante, si habile qu'il en devient invraisemblable sur des lèvres masculines et qu'il n'y a qu'une femme pour se jouer avec cette aisance parmi des roueries qui d'ailleurs sont l'innocence même.

VI. — *Le beau Couchant :* roman par lettres, entre un quinquagénaire et une quadragénaire qui oncques ne se sont vus, qui n'ont noué connaissance que par un article de revue et une demande de renseignements, qui se prennent mutuellement pour jouvenceau et jouvencelle... Très romanesque, dites-vous ? Oui, tout ce qu'il y a de plus romanesque, et avec cela si ingénieux, si finement agencé qu'il y faut quelque réflexion pour se reprendre et s'apercevoir qu'on vogue dans le bleu... Mais dans un bleu d'innocence et qui fleurit en un mariage de raison, tout ce qu'il y a de plus raison...

« Dans l'âme des époux, il y avait la lumière d'un beau couchant d'automne : — Voyez-vous, mon amie, c'est l'heure du jour la plus profondément émouvante ; c'est l'heure où les choses dégagent toute leur beauté, expriment tout leur sens... En son midi, la vie rayonne avec trop d'ardeur ; tout y est confus ; les lumières et les sonorités y paraissent avec trop d'éclat. Mais, quand vient le couchant, voyez comme tout, au contraire, devenant limpide, se trouve harmonieusement à sa place. La pure lumière qui éclaire alors les événements fait qu'on les contemple sans passion comme sans fatigue ; les couleurs en sont claires, les gestes reposants, et l'on saisit mieux la sage ordonnance de la destinée... »

Oui, c'est ainsi que parlent les gens qui sont sur le couchant, les quinquagénaires. Mais ceux qui n'en sont pas encore aux années dont le nombre s'alourdit d'une désinence en-*génaire*, ne seraient pas embarrassés sans doute pour leur répondre ?

VII. — *Entre deux âmes :* marquis riche, mondain, sceptique, blasé, élu à l'Académie à trente ans (enfoncé, M. Rostand !), veuf d'une première femme qui en mourant lui a laissé une fillette à laquelle il reste d'ailleurs fort indifférent... On pousse dans ses bras une exquise provinciale qui d'abord s'est débattue puis s'est soumise, à bout de forces, pour sauver son vieux père ruiné... Et alors, elle attaque vaillamment son devoir de chrétienne, qui est de faire la conquête de ce mari qui est indigne d'elle et qui ne l'aime pas, non plus qu'il n'aime personne : belle campagne, semée de pièges, compliquée encore par la présence d'une belle-mère qui est une... belle-mère... A force d'intelligence, de tact, de dévouement, la jeune femme déjoue tout, et réussit à transformer son grand seigneur lointain en époux chrétien, affectueux et tout dévoué aux bonnes œuvres. — Bonnes pages, tout animées de souffle chrétien, comme tout ce qui nous vient de Mlle Delly. Les jeunes femmes qui ont à faire la conquête de leur mari, trouveront ici, avec des encouragements, un heureux plan de campagne ; les jeunes filles seront plus sages de ne pas se mettre dans le cas d'avoir de pareilles conquêtes à tenter.

VIII. — *L'Oiseau de France,* c'est l'aéroplane... Il y a dans le récit de M. de Kerguy des fiançailles à l'horizon, oh ! si discrètes encore, si pures, si idéalement réservées !... Il y a, dans le cœur du jeune ingénieur, outre l'amour d'Yvonne, l'amour de la patrie, un amour éclatant celui-ci... Et il y a l'amour de Dieu : le jeune aviateur ne s'élève pas sans une prière, sans se sentir la conscience en règle, comme il dit. — C'est ce double amour, — d'Yvonne et de la France, — amour qui n'en fait qu'un en Dieu, — c'est ce double amour qui anime les pages de ce récit, pages d'une belle souplesse, tantôt narratives et descriptives, tantôt pétillantes et mousseuses en des dialogues prestement menés.

LITURGIE

Q. — Votre n° du 26 février, p. 208, et celui du 12 mars, p. 249, contiennent deux décisions de la S. R. C. sur la manière d'administrer le baptême à la maison *cum licentia Ordinarii et extra casum necessitatis.* Ces décisions visent-elles les cas de nos ondoiements ? Notre « ondoiement » est un baptême *sans cérémonies* et voulu comme tel par les familles qui l'obtiennent de l'Evêque.

R. — Les ondoiements à domicile sont de deux sortes : les *nécessaires,* en raison du danger que peut faire courir à l'enfant son transport à l'église, et les *facultatifs,* qui s'accordent gracieusement, sur de bonnes raisons sans doute, mais enfin pour toute autre raison que la nécessité urgente du côté de l'enfant.

a) Le Rituel, tit. II, ch. II, n. 28-30, tranche nettement la difficulté en ce qui concerne les ondoiements *nécessaires* à domicile. On abrège alors, on supprime certaines cérémonies, qui sont plus tard suppléées à l'église en temps opportun, quand l'enfant peut y être présenté, et suivant les raisonnables convenances des familles. Aussi la S. R. C. s'est-elle contentée de répondre aux deux premières questions de l'Evêque de Versailles, visant les ondoiements nécessaires : « *Standum Rituali Romano.* » Rien donc de nouveau sur ce point-là : l'onction du saint chrême, la présentation du chrémeau et du cierge allumé ne sont pas obligatoires.

b) Quant aux ondoiements *facultatifs,* objets de gracieuse permission, le Rituel en admet la possibilité dans les termes que voici : « Necessitate excepta, in privatis locis nemo baptizari debet, nisi forte sint Regum aut magnorum Principum filii, id ipsis ita deposcentibus, dummodo id fiat in eorum Capellis seu Oratoriis, et in aqua baptismali de more benedicta. » (Tit. II, ch. I, n. 29).

Dans la pensée de l'Eglise, ces permissions de baptême à domicile devraient être tout à fait rares, puisque le Rituel, même dans sa dernière édition typique, ne les imagine que dans les cas exceptionnels d'enfants de très hauts personnages, et sous condition que le baptême soit normalement conféré dans leurs chapelles ou oratoires, dont ils sont supposés avoir le privilège.

Cependant un décret de la S. C. des Sacrements du 23 décembre 1912 (cf. *Ami* 1913, p. 72) permettait aux Ordinaires d'accorder, moyennant une cause juste et raisonnable, que l'on pût baptiser les enfants à la maison, même en dehors du danger de mort ou d'urgente nécessité. — Mais avec quelles cérémonies ? Le premier décret ne le disant pas, l'Ordinaire de Bellune (Vénétie), le demanda à la S. C. des Rites qui répondit : le baptême administré à la maison avec la permission de l'Ordinaire, en dehors du danger de mort et d'urgente nécessité, comprendra toutes les cérémonies du Rituel Romain. (S. R. C., 17 janv. 1914). La forme de la question : « *An sit administrandus* » ne laisse aucun doute sur le sens « préceptif » de son interprétation grammaticale obvie.

Les Evêques sont donc mis dans l'alternative ou de ne plus permettre les ondoiements *extra mortis periculum et urgentem necessitatem,* ou d'exiger qu'on y administre le baptême avec toutes les cérémonies ordinaires. Or, comme il semble très difficile, et du côté du prêtre, et du côté des familles, que tous ces détails se puissent convenablement réaliser à domicile, là surtout où il n'y a ni chapelle ni oratoire, la réponse de la S. Congrégation équivaut pratiquement, croyons-nous, à une réaction indirecte contre l'abus des ondoiements à domicile *extra necessitatem.*

Cette réaction ne surprendra personne dans l'Eglise de France. Déjà, depuis un certain temps, beaucoup d'Evêques, soit dans leurs nouveaux *Statuts* diocésains, soit dans les Retraites pastorales, soit enfin par des refus pratiques répétés, ont essayé d'arrêter le mouvement qui menaçait d'entraîner dans une voie très peu digne l'administration du sacrement de baptême, dont il importe souverainement de sauvegarder la *solennité publique* devant la société chrétienne. Cette décision de la S. C. des Rites ne peut que répondre à leurs vœux et seconder leurs efforts.

Terminons par ces réflexions pratiques des *Ephemerides Lit.,* n° de mars 1914, p. 131 : « Si parochus, justis ex causis ab Episcopo suo cognoscendis, quærit (et accipit) facultatem administrandi baptismum in aliqua domo (extra casum necessitatis), tunc omnia parari possunt et debent

prout fit in ecclesia ; ideoque, si non habeatur in domo oratorium, disponi debet in decenti cubiculo aliqua mensa, cum luminibus et devota imagine, ut aliquomodo locus sacer videatur ; ibique omnes cæremoniæ explendæ sunt prout Rituale præscribit pro baptismo in ecclesia collato. »

La savante revue romaine ne dit rien des *parrain et marraine* en la circonstance. Nous avouons avec Lehmkuhl, t. II, n. 758, que c'était la coutume ordinaire, *mos communis,* de ne pas avoir de parrain aux ondoiements ou baptêmes privés. Mais il était parfaitement légitime et louable qu'il fût présent, et dans ce cas il contractait la parenté spirituelle avec l'enfant, comme l'atteste la S. C. du Concile, 5 mars 1678. Par conséquent, la permission de l'ondoiement ne pouvait être regardée comme une dispense d'avoir un parrain. Désormais, pour les ondoiements autorisés *extra casum necessitatis,* parrain et marraine seront obligatoires à la maison comme à l'église.

Q. — Est-ce antiliturgique de laisser à la sacristie, au pied d'un crucifix très grand, une petite statuette de la Sainte Vierge ? Il s'agit du crucifix à qui le prêtre fait l'inclination avant de sortir de la sacristie pour célébrer.

R. — Il ne convient point que la statue de la Sainte Vierge soit placée devant la croix ; mais il est facile d'obvier à cette incorrection liturgique. Comme il s'agit de la sacristie et que là on est libre de placer une croix *ou* une autre image de Saint que le prêtre doit saluer avant d'aller à l'autel, les bonnes religieuses dont vous êtes l'aumônier peuvent enlever la croix pour laisser l'image de la Sainte Vierge, patronne de leur Communauté, et tout sera dans l'ordre. *(Ritus servand.,* Tit. II, n. 1).

Q. — 1° La bénédiction *solennelle* des croix et statues étant seule réservée, si un prêtre veut bénir une croix ou une statue *sans solennité,* de quelle formule se servira-t-il ? Peut-il employer la formule de bénédiction réservée à l'évêque, ou doit-il réciter la formule *ad omnia* ?

2° Hægy, p. 677, dit que pour bénir les objets de piété et y attacher les indulgences,... un simple signe de croix sur ces objets suffit, à moins que le contraire ne soit prescrit. Mais pour bénir les objets de piété d'un seul signe de croix, n'est-il pas nécessaire d'avoir reçu le pouvoir d'indulgencier ? Un prêtre qui n'aurait pas reçu ce pouvoir et qui bénirait chapelets, statuettes ou médailles d'un signe de croix, attacherait-il vraiment à ces objets la bénédiction demandée ? En un mot, faut-il qu'il soit revêtu du surplis et de l'étole, qu'il récite la formule du Rituel *ad omnia,* à défaut d'autre, et asperge d'eau bénite les objets de piété, pour les bénir ?

R. — Ad I. Pour bénir sans solennité ou *privatim* des croix, crucifix et images ou statues de Notre-Seigneur, de la Sainte Vierge et des saints, le prêtre se sert de la formule même du Rituel, savoir : de la formule, composée de deux oraisons, Tit. VIII, ch. XXIV, pour une croix nouvelle (S. R. C., 4 sept. 1880, n. 3524, ad IV) ; et de la formule, Tit. VIII, ch. XXV, pour les crucifix, images et statues. (Cf. Beringer, t. II, 3e Partie, p. 391, et S. R. C., 4 sept. 1880, n. 3524, ad IV).

Que les simples prêtres puissent bénir *privatim* les croix, les images et les statues, comme ci-dessus, Rome le reconnaît depuis longtemps (S. R. C., 12 juillet 1704, n. 2143, ad II), et ce n'est qu'en raison de la solennité, *nisi ratione solemnitatis,* que cette bénédiction est dite réservée à l'évêque ou autres ayant reçu délégation régulière. (Cf. *Ephem. Liturg.,* 1888, p. 526).

Ad II. Un prêtre qui, n'ayant pas le pouvoir d'indulgencier, est prié de bénir un objet pour lequel il n'y a pas de formule spéciale dans le Rituel ou le Missel, peut se servir de la bénédiction *ad omnia.* (Cf. *Appendix ad Rituale* où se trouve cette rubrique en tête de ladite bénédiction).

Ce point mis hors de cause, le prêtre dont il s'agit pourrait-il aussi bénir ces objets, en traçant sur eux un simple signe de croix accompagné des mots : « In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen » ? Nous le pensons ; car, d'une part, le signe de la croix pour l'indulgence n'est point obligatoire, puisque l'intention seule suffit pour la communiquer, et d'autre part, le recours à la bénédiction *ad omnia* n'est pas imposé. Donc un simple signe de croix suffit pour bénir. (Cf. Melata, *Tractatus de benedictione papali,* p. 8).

Q. — L'usage de faire l'onction des reins au-dessous de la nuque, entre les omoplates, est-il légitime, et peut-il être conservé ?

R. — Cette manière de suppléer à l'onction des reins est inconnue des auteurs et ne peut être conservée. La rubrique en effet supprime cette onction absolument pour les femmes, et on l'omet même pour les hommes, lorsqu'elle ne peut se faire commodément. (Rituel, Tit. V, ch. II, n. 11).

De plus, dans les diocèses où cette onction est toujours omise, il n'appartient qu'à l'Ordinaire de juger s'il est prudent de remédier à cet abus qui est général, ou s'il vaut mieux recourir à Rome pour obtenir dispense de la loi, comme l'a fait l'évêque de Bruges le 9 août 1897 ; autrement, c'est l'arbitraire, qui devient alors un remède pire que le mal. (Cf. Van Der Stappen, t. IV, n. 220).

Q. — Plusieurs confrères prétendent que lorsque, à Prime, on récite le Ps. *Confitemini,* on doit ajouter encore les trois Ps. 53 et 118 I et II. A mon avis, ils ont tort. Qu'en pensez-vous ?

R. — Vous êtes dans le vrai, et pour convaincre vos confrères, invitez-les à relire les rubriques du Psautier, à l'heure de Prime du dimanche. Dans une première, ils verront en quels dimanches se dit le Ps. *Confitemini,* et en quels dimanches ce Psaume est remplacé par *Dominus regnavit* et *Jubilate.* Dans la seconde, ils apprendront que le Ps. 53, *Deus in nomine tuo,* est là seulement pour remplacer le Ps. *Confitemini,* lorsqu'il s'agit d'un office qui emprunte ses psaumes au dimanche : « Dicuntur psalmi de dominica, sed ad Primam, loco Ps. 117 *Confitemini,* dicitur Ps. 35 *Deus in*